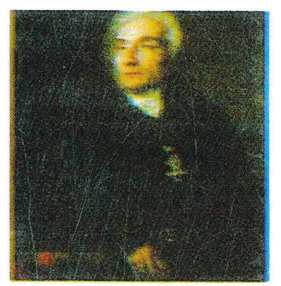
Edmund Burke



Joseph de Maistre



Antoine de Rivarol



Louis de Bonald

BURKE es un pensador inglés, anglicano, que ocupó un escaño en la Cámara de los Comunes, desde donde alertó a sus compatriotas sobre el grave peligro que representaba el ideario revolucionario. En *Reflexiones sobre la Revolución de Francia* expuso con el humor típico de los ingleses, el carácter destructivo de la nueva ideología.

De Maistre es uno de los pensadores que mejor han penetrado en la esencia antiteológica de la Revolución, así como en sus antecedentes históricos. Tras hondas investigaciones no pudo sino concluir que "la Revolución es satánica en su esencia" y que sólo será vencida "por el espíritu contrario".

El fuerte de Rivarol fue siempre el coloquio, la sobremesa. En su *Diario político-nacional* presentó día a día los acontecimientos, comentándolos con inimitable agudeza. En *Pequeño diccionario de los grandes hombres de la Revolución* tornó en solta a quienes se creían "próceres de la patria".

En cuanto a de Bonald, se preocupó especialmente de analizar la revolución cultural, señalando hasta qué punto Francia quedó inficionada por el ideologismo revolucionario. Su *Teoría del poder* es sencillamente admirable.

ISBN 978-987-659-000-9



Alfredo Sáenz

LA NAVE Y LAS TEMPESTADES

GLADIUS

Alfredo Sáenz

LA NAVE Y LAS TEMPESTADES



La Revolución Francesa

TERCERA PARTE

CUATRO PENSADORES CONTRARREVOLUCIONARIOS

Alfredo Sáenz

LA NAVE Y LAS TEMPESTADES

La Revolución Francesa

TERCERA PARTE

CUATRO PENSADORES
CONTRARREVOLUCIONARIOS


EDICIONES GLADIUS
2008

LA NAVE Y LAS TEMPESTADES

TOMO 1 Primera Tempestad. *La Sinagoga y la Iglesia primitiva*
Segunda Tempestad. *Las persecuciones del Imperio Romano*
Tercera Tempestad. *El Arrianismo*
TOMO 2. Cuarta Tempestad. *Las Invasiones de los Bárbaros*
TOMO 3. Quinta Tempestad. *La Embestida del Islam*
TOMO 4. Sexta Tempestad. *La Querella de las Investiduras*
Séptima Tempestad. *La Herejía de los Cátaros*
TOMO 5. Octava Tempestad. *El Renacimiento y el peligro de mundanización de la Iglesia*
TOMO 6. Novena Tempestad. *La Reforma Protestante*
TOMO 7. Décima Tempestad. *La Revolución francesa*
Primera Parte. La Revolución Cultural
TOMO 8. Décima Tempestad. *La Revolución francesa*
Segunda Parte. La Revolución Desatada
TOMO 9. Décima Tempestad. *La Revolución francesa*
Tercera Parte. Cuatro pensadores contrarrevolucionarios

Imagen de portada

El pueblo en las Tullerías
Grabado de Burdet según un dibujo de Raffet (s. XIX).
El 20 de junio de 1792 el populacho invade las Tullerías, obligando al rey a ponerse el gorro frigio y exigiéndole que retirase su veto al decreto por el que se ordenaba la deportación de los sacerdotes refractarios.

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

Con las debidas licencias

Sáenz, Alfredo
La nave y las tempestades : la Revolución Francesa, tercera parte. Cuatro pensadores contrarrevolucionarios.
1ª ed. - Buenos Aires - Gladius, 2008.
440 p. ; 18x11 cm.
ISBN 978-987-659-000-6
1. Historia y Filosofía. I. Título
CDD 100 : 909

Fecha de catalogación: 07-10-2008

Índice

Capítulo Primero
Edmund Burke 19
I. Biografía hasta su ingreso en la política 21
II. Juicio sobre la Revolución francesa 26
1. El libro de las "Reflexiones sobre la Revolución de Francia" 26
2. Carácter preparatorio de la "revolución cultural" 34
3. Crítica a la Asamblea Nacional 42
4. Atentado contra los elementos vertebrantes de la Nación 48
5. El disolvente ideologismo revolucionario 61
6. El ataque a la religión 73
7. El canibalismo revolucionario 83
III. La Revolución francesa: un peligro para Europa 88
IV. La prudencia política de Burke 98
V. Algunas limitaciones del pensamiento de Burke 104

Capítulo Segundo
Joseph de Maistre 113
I. Vida y obras 115
II. Antecedentes históricos de la Revolución 129
III. Torbellino de locura sobre una sociedad sin anticuerpos 138
IV. La Revolución en el plan de la Providencia 144
V. El prurito constitucional 150
VI. Ideólogos de la Revolución 161
VII. La esencia antirreligiosa de la Revolución 165
VIII. La vocación nacional de Francia 179

Capítulo Tercero
Antoine de Rivarol 195
I. Datos biográficos 197
II. La revolución de las inteligencias 210
III. Los Estados Generales y la Asamblea Nacional 217
IV. La figura del rey 224
V. La nobleza y las fuerzas armadas 230
VI. Su actitud ante el ataque a la religión 241
VII. Los dogmas políticos de la Revolución 248
VIII. El drama de Versalles 256
IX. El carácter destructivo de la Revolución y el Terror 263
X. Un emigrado más 270
XI. El estilo de su combate literario 274
XII. ¿Hay remedio a los males del tiempo? 286

Capítulo Cuarto
Louis de Bonald 299
I. Vida y obras 302
II. La Revolución Cultural 309
III. La teoría del poder 318
IV. Lenguaje y política 330
V. La Cristiandad y el cristianismo 333
VI. El orden social y los tres estamentos de la sociedad 361
VII. Las grandes amistades 381
VIII. Durante la Restauración 389
1. El gobierno de Luis XVIII 393
2. El gobierno de Carlos X 406
3. Luis Felipe, el usurpador 411
IX. Su retiro a los peñascos natales 416

Apéndice 423

Muchas son las olas que nos ponen en peligro, y graves tempestades nos amenazan; sin embargo, no tememos ser sumergidos porque permanecemos firmes sobre la roca. Aun cuando el mar se desate, no romperá la roca; aunque se levanten las olas, no podrán hundir la nave de Jesús.

San Juan Crisóstomo, Hom. antes de partir al exilio, 1-3: PG 52, 427-430

DÉCIMA TEMPESTAD

LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Tercera Parte
CUATRO PENSADORES CONTRARREVOLUCIONARIOS

Con el ciclo de disertaciones del presente curso damos un nuevo paso en nuestras indagaciones acerca de la Revolución francesa, fenómeno tan complejo como relevante en la historia, cuyo análisis ya nos ha requerido varios años. En el primero de ellos hemos estudiado el período preparatorio, conocimiento que nos pareció absolutamente necesario para la comprensión de su ulterior desarrollo; la revolución cultural incubaba en germen todo su contenido. A lo largo del año pasado fuimos recorriendo las diversas fases de la Revolución ya desatada en los hechos, que culminaron con el ingreso en la historia y la consecuente gestión –militar y política– de Napoleón, considerado por algunos como el broche final del proceso revolucionario, sobre todo en su instancia universalista.

A partir del presente curso nos abocaremos a exponer las diversas respuestas que suscitó dicha

Revolución. Algo de ello ya lo hemos señalado en los anteriores volúmenes, al evocar la reacción de varios miembros lúcidos del clero y del laicado católico más comprometido en los acontecimientos que se iban desarrollando, así como la respuesta martirial de tantos miembros de la Iglesia, hemorragia realmente impresionante. También ello constituyó una clara réplica a los intentos de la Revolución, semejante a la que ofrecieron los cristianos de los primeros siglos frente a los atropellos del Imperio pagano perseguidor.

Las respuestas que nos ocuparán durante este año se limitarán a las pronunciadas en el plano intelectual. Nos referiremos, por cierto, no tanto a las que en siglos ulteriores ofrecerían diversas personalidades, como Louis Veuillot, el cardenal Louis Pie, Juan Donoso Cortés, Charles Maurras, y varios más, retomadas, a veces, por el magisterio eclesiástico, sobre todo el que nos legó el gran papa Pío IX, hoy beatificado, especialmente en su *Syllabus*, sino a autores contemporáneos de la misma Revolución. Fueron varios, en verdad, y tampoco intentaremos cubrirlos a todos. Del padre Barruel ya hemos tratado de manera abundante. Nos limitaremos a cuatro autores relevantes: Edmund Burke, Joseph de Maistre, Antoine de Rivarol y Louis de Bonald. Testigos directos de los grandes acontecimientos revolucionarios, supieron reflexionar con agudeza superior sobre lo que tras ellos se escondía.

A los autores recién citados se los suele llamar *contrarrevolucionarios*. El calificativo merece ser explicado. La Revolución incluía un bagaje intelec-

tual, religioso y político. Fue, como dijo Jean Madiran, "la puesta en plural del pecado original". El intento apuntó, por lo menos inicialmente, más que a la fe cristiana en sí misma, a la principal refracción temporal de la fe, es decir, a la Cristiandad. Su designio primordial fue la aniquilación de la civilización cristiana. Por cierto que tras la destrucción de la Cristiandad, la meta final no era sino la destrucción del Cristianismo. Intento verdaderamente preternatural, por no decir satánico.

El calificativo de "contrarrevolucionario", al que pronto se agregó el de "reaccionario", tuvo su origen en Francia. Lo emplearon los revolucionarios a modo de injuria, pero luego fue asumido con altivez por aquellos a quienes se buscaba desacreditar con aquel dicterio. No se puede negar que la palabra tiene un resabio negativo o de rechazo. Pero es que frente al "mundo moderno", fruto logrado del espíritu de la Revolución, se hacía preciso una actitud de franca confrontación. Por eso no dejó de contribuir a la perplejidad la aplicación del calificativo al "bonapartismo", que en realidad permanecía en el surco revolucionario.

La única manera de enfrentar a la Revolución era levantando las banderas de la tradición. La verdadera tradición no es enemiga del progreso, como muchos piensan; al decir de Michele F. Sciacca, *conserva renovando y renueva conservando;* es progreso a la vez que conservación. Georges Bernanos afirmaba que ser "reaccionario" quiere decir simplemente estar vivo, ya que sólo el cadáver no reacciona contra los gusanos que lo devoran. A juicio

de Thomas Molnar el presunto dicterio pudo ser asumido como divisa por los propios contrarrevolucionarios, por cuanto define magistralmente la tarea que se habían propuesto: permanecer vivos, portar los gérmenes de la vida, dentro del cuerpo agonizante de la sociedad.

De ahí la fórmula magistral de Joseph de Maistre: "La contrarrevolución no será una revolución contraria, sino lo contrario de la revolución". Lo contrario es la doctrina tradicional, que a la inversa de la revolución, hace descansar la sociedad en la ley natural y en ley divina, en la soberanía de Dios y no en la soberanía del pueblo. Tal es la reacción en que se basa la contrarrevolución.

Resulta muy importante no confundir "contrarrevolucionario" y "conservador". Porque no pocas veces se autotitulan "conservadores" los que tratan de mantener lo que no merece ser conservado. O, como afirma Jaime Balmes, no sin cierta ironía, hay conservadores que se dedican a conservar, sí, pero a la revolución. Es decir, buscan conservar lo que rompió la tradición.

Garbosamente ha escrito Miguel Ayuso: "Si el progresista se vuelve al futuro como el conservador hacia el pasado, el reaccionario no busca ni en la historia de ayer ni en la de mañana el paradigma de sus aspiraciones. Ni aclama lo que debe traer la próxima aurora ni se acuesta sobre las últimas sombras de la noche. Su morada se alza en el espacio luminoso donde las esencias le interpelan con su presencia inmortal".

Pero la respuesta intelectual no fue, por cierto, la única que hizo frente al emprendimiento revolucionario. A la refutación de la inteligencia se añadió la de la voluntad. Nos referimos a diversos hechos épicos que constituyeron una réplica fáctica de los principios revolucionarios, una auténtica epopeya, en el campo de las armas. A ello dedicaremos, si Dios así lo permite, las conferencias del próximo año. Varias fueron las manifestaciones de este tipo, pero nos concentraremos preferentemente en los sucesos heroicos de la Vendée, donde tantos católicos, fusil en mano, enfrentaron los principios subversivos tendientes a destruir la Patria tradicional y la propia Iglesia, tan profundamente vulnerada.

Capítulo Primero

EDMUND BURKE



Edmund Burke

Será un pensador inglés quien nos abrirá la senda de los grandes contrarrevolucionarios que se atrevieron a enfrentar de manera contundente el ideario de la subversión.

I. Biografía hasta su ingreso en la política

Nació Burke en Dublín (Irlanda) el 18 de enero de 1729. Su padre era un abogado irlandés, protestante y liberal. Se ha dicho que inicialmente había sido católico, mas luego, para salvaguardar su carrera de abogado, prefirió pasarse a la Iglesia Establecida. Su madre era también irlandesa, pero su modo de pensar estaba más en consonancia con la tierra natal, puesto que era católica y legitimista, y

seguiría siendo tal hasta el fin de su vida, lo que influiría no poco en la carrera política de Burke; sus enemigos le echarían siempre en cara su origen católico, con el propósito de ponerle trabas. Alegaban que él había recibido los principios maternos, cuando de hecho tanto él como sus hermanos varones se educaron en la fe del padre; las mujeres, en cambio, en la de la madre, siguiendo así la norma irlandesa para los matrimonios de confesión mixta, comunes en el país.

Poco se sabe de sus primeros años. Quienes entonces lo conocieron cuentan que era un niño de complexión delicada, por lo que fue llevado de Dublín a la casa de su abuelo. Ya algo mejorado, su padre lo puso bajo la dirección del doctor Abraham Shackleton, un cuáquero del condado de York. Nuestro Edmund se la pasaba leyendo mientras sus compañeros jugaban. Años después, ellos recordarían que jamás tomó sus lecturas como una carga, sino como un placer. Allí comenzó a frecuentar los clásicos griegos y romanos, con especial predilección por los poetas e historiadores, redactando sus primeros ensayos de versificación latina. También cultivó su imaginación en la lectura de libros de caballería.

A los 14 años entró en un colegio muy famoso de Dublín, el de la Trinidad. No fue, por cierto, un estudiante destacado. Fácilmente se distraía en asuntos diversos a los específicos. Él mismo, en carta de entonces a un amigo, le dice que tomaba sus estudios de filosofía natural, lógica, metafísica, matemáticas, historia, "como pasiones o furores por un

tiempo", pero que, en el momento en que escribe "está enteramente absorbido por el *furor poeticus* que, según hábiles doctores me aseguran, es tan difícil de curar como una enfermedad de su tipo: me refiero a la sarna". Estaba echando los cimientos de esa cultura tan general y exuberante que luego suscitaría asombro a sus contemporáneos. Estudiaba como jugando, escribe Julio Irazusta. Asimismo acudía todos los días a la biblioteca pública, agrega dicho autor, donde pasaba tres horas leyendo los clásicos, historia antigua y moderna, filosofía, literatura general y metafísica, Bacon y Shakespeare; entre los antiguos sus preferencias recaían en Demóstenes, su orador por antonomasia, y en Jenofonte, su historiador favorito. Integró, asimismo, un club literario de Dublín, donde se ejercitaba en el debate y la declamación. "Así vemos cómo en las Islas Británicas se cultivaban por todas partes las artes que permitían elevarse a la dirección del país", concluye el gran pensador argentino.

Luego se inscribió en la facultad de derecho, obteniendo el título de abogado, una profesión eminentemente lucrativa. Era lo que siempre había deseado su padre. Pero luego, trasladándose a Londres, en vez de practicar su profesión, prefirió dedicarse de lleno a escribir, lo que le trajo apreturas económicas, que lo amargarían toda la vida. Desde su llegada a Londres comenzó a concurrir asiduamente a las galerías del Parlamento, donde oía con deleite los discursos de los diputados. "La Cámara de los Comunes –escribe en una de sus primeras cartas, fechada en la capital– exhibe frecuentemente explosiones de elocuencia que sobrepasan a las de

Grecia y Roma, aun en sus días de mayor orgullo". Pronto aprendió los secretos de la oratoria y el manejo de la voz.

Tenía ahora 27 años. Estando cierto día de visita en casa de otro irlandés, el doctor Nugent, conoció a una de sus hijas, que era de la misma confesión que las propias hermanas de Edmund, es decir, católica, y se enamoró de ella. El casamiento en nada aminoró su dedicación a la vida intelectual; al contrario, fue entonces cuando comenzó su carrera literaria. Uno de sus primeros ensayos lo dedicó a temas estéticos: *La investigación filosófica sobre nuestras ideas acerca de lo bello y lo sublime*, escrito más de índole psicológica que filosófica. Luego se interesó por los asuntos de Norteamérica, escribiendo dos volúmenes sobre los *Establecimientos europeos en América*.

Las cosas no le iban demasiado bien. Pero de pronto se le presentó la oportunidad que lo iba a catapultar en el campo público. En 1765 hubo un cambio ministerial, por el que entró en el gobierno la fracción más sana del *Partido Whig*, eligiéndoselo secretario del primer ministro. Con el objeto de que defendiera la política del Ministerio, se le consiguió una banca en el Parlamento. Su presentación oficial fue en los Comunes, el 14 de enero de 1766, día de apertura del período legislativo. El discurso, que versó acerca de los asuntos norteamericanos, mereció cálidos elogios de Mr. Pitt. Tenía 37 años cuando empezó así una de las carreras políticas más trascendentales del siglo. Desde sus primeras presentaciones ante el gran público, el nuevo orador

inglés mostró los quilates de su prudencia, así como el sentido práctico que lo caracterizaba, por sobre las vanas abstracciones del filosofismo de la época. Ocupó el cargo de jefe de la oposición en la Cámara de los Comunes, permaneciendo allí entre 1766 y 1794.

II. Juicio sobre la Revolución francesa

Pero vayamos a lo que más nos interesa, su actitud frente a la Revolución que acababa de estallar en Francia, y que constituiría uno de los grandes temas de su vida política, particularmente en lo que atañe a la cuota de influencia de dicha Revolución sobre Gran Bretaña.

1. El libro de las "Reflexiones sobre la Revolución de Francia"

Burke era un admirador del Imperio Británico, y su anhelo más profundo se dirigía a que no abdicara de su grandeza. Pues bien, no pocos de sus compatriotas miraban con simpatía la Revolución francesa. Un grupo de ellos, pertenecientes a la "Sociedad de los Amigos de la Revolución" envió en su momento una nota de apoyo a la Asamblea nacional de Francia, recién autoproclamada como tal. El Dr. Richard Price, secretario de dicha sociedad, era un eclesiástico calvinista y predicador no conformista, autor de numerosos sermones y discursos, así como de ensayos filosóficos y políticos, donde no sólo se mostraba decididamente favorable a la revolución norteamericana, que consideraba antecesora de la francesa, sino que abogaba por la alianza de Inglaterra con la Francia revolucionaria. A su juicio, la legitimidad del rey de Inglaterra radicaba en haber sido elegido por su pueblo, cosa que Burke impugnaría.

Nuestro autor conocía Francia. Allí había viajado en 1773, advirtiendo personalmente los estragos que estaba ocasionando la revolución cultural. París lo recibió muy bien, y las puertas de los salones se le abrieron. Presentado al rey Luis XV en Versalles, tuvo allí ocasión de conocer al delfín Luis y a la delfina María Antonieta, así como al duque de Aiguillon, entonces primer ministro, manteniendo, asimismo, algunos contactos con los grupos "iluminados". Volvió luego a Londres, muy inquieto por el ateísmo creciente que se respiraba en París.

En 1765 ingresó, según dijimos, en el Parlamento, convirtiéndose en un opositor acérrimo del gobierno *tory* de la época. Dos eran los partidos que polarizaban la política por aquellos tiempos. Se llamaba *whig* el partido de los defensores de los derechos de los Comunes, hostil a los posibles desbordes de la Corona, por oposición el partido *tory*, que defendía la "prerrogativa" real y los privilegios de la Iglesia anglicana, tan estrechamente unida a la Corona. La concepción política de Burke ofrecería siempre una doble vertiente. Si bien estaba de acuerdo con los principios liberales que se traducían por la aceptación de los cambios que requiere la preservación de la libertad, se oponía frontalmente a las interpretaciones radicales de la tradición liberal inglesa. Antes de la Revolución francesa, había defendido para su patria una política liberal a menudo audaz, que reposaba sobre cierta interpretación sutil del régimen inglés, considerado como un feliz compromiso entre la tradición y la modernidad, pero impugnando al mismo tiempo la idea de un derecho universal a la participación en los

asuntos públicos; es de allí de donde provino su desacuerdo con la Revolución. Abocóse entonces a mostrar que dicha Revolución nada tenía que ver con la tradición liberal inglesa, y que la difusión de los principios revolucionarios en su patria no podía sino engendrar una corrupción del régimen inglés.

Tal fue uno de los primeros efectos de la Revolución francesa en Inglaterra, suscitándose drásticos enfrentamientos en el interior de los ambientes liberales. Adversario declarado de la Revolución, Burke se encontró súbitamente en conflicto con sus amigos más queridos o sus antiguos aliados. Cuando la revolución de los Estados Unidos, nuestro autor había sostenido a los "Insurgentes"; estaba, pues, del mismo lado que el Dr. Richard Price, a quien acabamos de referirnos, o que el cuáquero Thomas Paine, que tanto contribuyó a la propaganda norteamericana. Durante la Revolución francesa, por el contrario, tanto Price como Paine se encontraron entre los adversarios de Burke. Desde entonces éste no cesó de protestar contra las simpatías de los "nuevos *whigs*" por la Revolución francesa, rehusándose a toda aproximación entre las ideas de 1789 y la tradición inglesa.

Especialmente vigoroso fue el debate que nuestro autor mantuvo en la Cámara de los Comunes con Charles Fox, íntimo amigo y eximio orador, que estaba de acuerdo con la Revolución francesa; "la considero como el acontecimiento más glorioso para el género humano", decía. Tanto Fox como sus partidarios buscaban utilizar la excitación de las ideas revolucionarias para reforzar la oposición, obligando a los ministros a introducir en las Colonias inglesas los principios franceses. Cuando Fox hizo aquella declaración ditirámbica en favor de la rebelión francesa, a Burke se le acabó la paciencia. "Los franceses –exclamó– se han mostrado los más hábiles arquitectos de la destrucción que hasta ahora haya habido en el mundo; en un breve verano, han derribado enteramente su monarquía, su Iglesia, su Nobleza, su ley, su ejército y sus rentas. Nuestro actual peligro consiste en imitar los excesos de un pueblo cuyo Gobierno es anarquía, y cuya religión es el ateísmo". Así lo enfrentó Burke en su discurso, si bien señalando que consideraba una desgracia personal perder a un amigo tan apreciado. Fox lo interrumpió para decirle: "¡Pero la amistad no se acabó!". A lo que aquél respondió: "Sí que se acabó; sacrifiqué mi amigo a mi deber; nuestra amistad ha terminado". Más adelante, al ver los estragos crecientes de la Revolución, Burke se manifestaría en favor de una guerra abierta de Inglaterra contra la Francia desquiciada. "Hasta la completa restitución de la Iglesia, hasta la supresión del Club de los Jacobinos, hasta la restauración de la propiedad; hasta entonces no se podía ajustar la paz con los fanáticos de aquel país".

Los contemporáneos de Burke no preveían que éste tomaría una posición tan "contrarrevolucionaria". En 1789 pasaba por ser un *whig* común, al servicio de las causas liberales. Había defendido los derechos del Parlamento contra los abusos de la Corona, había apoyado, como lo señalamos, a los independentistas norteamericanos en su ataque contra Inglaterra; incluso había llevado una campaña violenta contra los abusos de los colonizado-

res ingleses en la India. Sin embargo, en la Revolución francesa creyó ver algo más profundo y letal.

Varios libros nos ha dejado donde trata de temas relativos a la Revolución: *Letter to a Member of the National Assambly* (1791), *Letter to a Noble Lord* (1796), *Appeal from the New to the Old Whigs* (1791), *Consideraciones sobre la situación de Francia* (1791). Nos ha dejado, asimismo, un abundante epistolario, muy meduloso, por cierto, en el cual se destaca una *Carta al vizconde Rivarol* (1791); y las *Cartas sobre la paz regicida*, obra póstuma, realmente espléndida (1796-1797).

Pero la obra más importante es la que nos disponemos a comentar. Como los liberales extremistas ingleses se estaban movilizando para constituir en la isla filiales de las sociedades y clubes de la otra orilla, un joven caballero francés se dirigió a Burke pidiéndole su opinión acerca de la Revolución francesa. Fue entonces cuando el gran orador dio a conocer sus *Reflexiones sobre la Revolución en Francia y sobre las actividades de ciertas sociedades en Londres relativas a dicho suceso, contenidas en una carta que se había proyectado enviar a un caballero parisiense.* Dicho libro, realmente formidable, nos da una descripción inteligente de lo acaecido en los dos primeros años de la Revolución. Su telón de fondo inmediato fue aquella polémica con el doctor Price, a que aludimos anteriormente. Dicho predicador, entusiasmado con lo que estaba sucediendo en París, había pronunciado en 1788 una conferencia en la "Revolution Society", institución recién fundada, pues en dicho año se estaba celebrando el centenario de

la revolución inglesa, que empezó en 1622 y terminó en 1688, pasando a la historia oficial de Inglaterra bajo el nombre de *Glorious Revolution*. Algunos veían la Revolución francesa como la prolongación de la inglesa. Pues bien, el libro de Burke, lleno de informaciones y escrito con tanta pasión como inteligencia, es una respuesta al discurso de Price.

Al comienzo, nos confiesa el autor, su juicio sobre la Revolución francesa había sido reservado, más que hostil. Sólo cuando le pareció claro que los hechos eran graves y no podían dejar de influir sobre la política inglesa, decidió salir del silencio para atacar también por escrito los principios y los hechos de los revolucionarios. Particularmente le molestó el arrobamiento que pareció experimentar el predicador inglés Price, a quien así se refiere en su libro: "Conjuras, matanzas, asesinatos parecen resultarles a cierta gente un precio insignificante para lograr una revolución [...] Entonces, mirando desde el Phasga de su púlpito (*) el estado libre, moral, feliz, floreciente y glorioso de Francia, como en una vista a vuelo de pájaro de una tierra prometida, prorrumpe en el siguiente éxtasis: «¡Qué período memorable es éste! Agradezco haber vivido hasta él, casi podría decir: *Señor, ahora deja a tu siervo partir en paz, porque mis ojos han visto tu salvación*. He vivido para ver los derechos del hombre mejor comprendidos que nunca, y anhelando libertad a naciones que parecían haber perdido la idea de ello.

(*) Phasga es otro nombre del monte Nebo desde donde el Señor le mostró a Moisés la tierra prometida; cf. Deut 34,1.

He vivido para ver a un pueblo de treinta millones, indignado y resuelto, sacudiéndose la esclavitud y pidiendo libertad con voz irresistible»". Burke se indigna particularmente por su alusión a lo que dijo el anciano Simeón, con motivo de la presentación de Jesús en el templo, "aplicándolo con inhumano y antinatural éxtasis al espectáculo más horrible, atroz y afligente que jamás se ofreció a la piedad y a la indignación de la humanidad".

Su libro fue, pues, el producto de una profunda irritación. "Publiqué mis pensamientos sobre esa constitución [la francesa], para que mis compatriotas estuviesen en condiciones de justipreciar la sabiduría de los planes que eran propuestos a su admiración". Semejante "admiración" no dejaba de resultar altamente contagiosa y peligrosa para su patria, pudiendo contribuir al socavamiento de la monarquía inglesa, de sus leyes, de sus tribunales, de las antiguas corporaciones del reino, de la Cámara de Lores, del propio episcopado, así como a la entrega de las tierras de la Iglesia a los judíos y a los especuladores de la Bolsa, y a la creación de dos ejércitos para que se vigilen el uno al otro y luchen entre sí...

¿Quién fue el "caballero parisiense" a quien Burke dedicó su estudio? Un joven llamado Charles-Jean François Deponte, quien en una visita a Londres se había hospedado en la casa de nuestro autor. Siendo en 1789 miembro del comité patriótico de Metz, debía pronunciar un discurso en la Asamblea nacional. Con ese motivo se dirigió a Burke para que le enviase una carta inspirándole lo que había de decir. Era un joven de buena voluntad, un tanto ingenuo, perplejo ante los acontecimientos. En vez de una carta, Burke le envió este libro, previniéndole de que algunas de sus indicaciones "no están en el espíritu de esta época de las Luces". Más aún, le recomienda que no separe a los hombres de sus proyectos, que si los sostiene en sus intrigas, estará colaborando con ellos. "El poder de hombres malos no es cosa indiferente".

El libro, publicado en Londres el 1° de noviembre de 1790, fue traducido al francés el 29 de ese mismo mes. En su edición argentina tiene 401 páginas. Su éxito considerable: diez impresiones en un mes; 2500 ejemplares de la primera edición comprados en dos días, treinta mil vendidos en vida del autor, traducciones no sólo en francés sino también en alemán, contribuyó a que acabase por ser una referencia insoslayable para todos los que, tanto en el continente como en Inglaterra, tomaban partido en pro o en contra de la Revolución. Allí, más allá de ir comentando los hechos acontecidos en poco más de un año, ofrece sobre todo una refutación vigorosa, casi virulenta, de los principios e ideas que animan a dicha Revolución. El período en que escribió la presente obra fue el más tranquilo, en apariencia, de los años revolucionarios. Sin embargo se dio cuenta de que sólo se trataba de un comienzo, preñado de consecuencias. En aquellos hechos iniciales previó el futuro, que se cumpliría punto por punto, incluida la toma del poder un día por parte de Napoleón. Los enemigos entendieron enseguida su peligrosidad. "Este libro infame", lo calificó Michelet. Federico Novalis dice de dicho libro en uno de sus aforismos: "Se han escrito mu-

chos libros antirrevolucionarios a favor de *–für–* la Revolución. Burke, en cambio, ha escrito un libro revolucionario en contra de la Revolución".

La obra no tiene el aparato de una refutación en regla, punto por punto, al estilo cartesiano. Se diría más bien una especie de chorro de lava volcánica. No hay que olvidar que Burke era ya entonces uno de los más célebres oradores del Parlamento inglés. Aboquémonos ahora a la exposición de sus principales ideas, sin descuidar todo lo valedero que del autor encontremos en otros escritos suyos.

2. Carácter preparatorio de la "revolución cultural"

Burke es muy consciente de la importancia que tuvo la previa revolución cultural en los espíritus, antes que los hechos se precipitasen. Una multitud de escritos, escribe, llenaron al pueblo con nuevas ideas, que fueron reemplazando, a veces de manera imperceptible, la inclinación común de las inteligencias por una "negra y salvaje atrocidad mental". Años más adelante lo reiteraría Tocqueville en su libro *L'Ancien Régime et la Révolution:* el fin de la Revolución, señala allí, no fue sólo cambiar un gobierno tradicional, sino "abolir la forma antigua de la sociedad, arruinar las influencias aceptadas, borrar las tradiciones". Aquellos pensadores, agrega Burke, entendían que para hacer "feliz" al pueblo había que renovarlo, cambiar sus ideas, cambiar sus leyes, cambiar sus costumbres, cambiar las cosas, cambiar las palabras, destruir todo, puesto que había que recrear todo.

Nuestro autor busca ubicarse en las antípodas de este proyecto castrador. Lo propio de una sociedad bien constituida, señala, es unir a los vivos, a los muertos y a los que están por venir. "Cada contrato de cada Estado particular no es más que una cláusula en el gran contrato primitivo de la sociedad eterna, que vincula las naturalezas más altas con las más bajas, conectando el mundo visible con el invisible, según pacto fijo sancionado por el juramento inviolable que mantiene a todas las naturalezas físicas y morales, a cada uno en su debido lugar". Las corporaciones integrantes no pueden abdicar de dicha ley, que es permanente.

Francia revolucionaria quiso hacer lo contrario. Partir de nuevas bases, partir de cero. Los propulsores de la revolución cultural, con sus periódicos, sus panfletos y sus cafés literarios, eran, por lo general, gente desconocida o despreciada, pero en su conjunto "forman como una batería en la cual el impacto de una bala aislada no produce gran efecto, pero la acumulación de la continua repetición es decisiva". El gran ariete de ese emprendimiento fue la *Enciclopedia*, importante obra colectiva de corrupción intelectual. Tratóse de una empresa perfecta de subversión, dice nuestro autor en carta a un miembro de la Asamblea nacional, en orden a que no hubiese ya confianza y fidelidad doméstica, que el sirviente tuviese el derecho –y el privilegio– de traicionar a su señor, que el hogar dejase de ser un santuario, de modo que el "señor esté más temeroso de sus criados y de quienes viven en su casa, que de la turba mercenaria sedienta de sangre que en la calle está lista para

empujarlo al farol", es decir, a la guillotina. Más aún, le agrega, "vuestros déspotas gobiernan por el terror. Saben que quien teme a Dios no teme nada más; y por eso erradican del alma, mediante su Voltaire, su Helvetius y demás integrantes de la infame cuadrilla, esa especie única de temor que engendra genuino coraje".

Nada de la futura revolución se entendería sin esta previa revolución cultural. "Todos sus pasos fueron más semejantes a una procesión triunfal que a una guerra en desarrollo. Sus precursores habían ido ante ellos, demoliendo y dejando todo nivelado a sus pies. Ni una gota de sangre derramaron ellos en la causa del país que habían arruinado. No sacrificaron a sus proyectos nada más importante que las hebillas de sus zapatos, mientras encarcelaban a su rey, asesinaban a sus conciudadanos, bañaban en lágrimas y sumían en la pobreza a miles de hombres y familias dignísimas. Su crueldad no fue siquiera el bajo resultado del miedo. Fue el efecto de su sensación de perfecta seguridad, al autorizar traiciones, saqueos, secuestros, matanzas e incendios a lo ancho y a lo largo de un territorio arrasado".

Así fue en la realidad: una precisa procesión. Adelante iban los ideólogos y detrás los políticos. Los ideólogos marchaban beneficiados por la persecución –muy relativa– que sufrieron de la autoridad. Uno de ellos, el padre Morellet, encarcelado en la Bastilla en 1760, no sólo gozó en ella, como dice en sus *Memorias*, de un régimen confortable y benigno; su prisión fue una verdadera condecoración; "perseguido, sería más conocido [...] Los literatos, a quienes defendí, y la filosofía, de la que era mártir, aumentaron mi reputación". En carta a un noble lord, fechada en 1796, señala Burke cómo el lenguaje de los ideólogos era suave, condescendiente, denunciando siempre las penas infligidas por las leyes más moderadas a los crímenes más atroces; la menor severidad los crispaba, apenas querían oír hablar de guerra justa o de defensa propia; "tales eran su conducta y sus discursos en el instante mismo en que meditaban las masacres y las confiscaciones de las que usted ha sido testigo".

Particular responsabilidad le atribuye a Rousseau. En carta a un miembro de la Asamblea nacional nuestro autor fustiga a aquel pensador. Se presenta su vida, allí escribe, ni siquiera salpicada por alguna virtud, como modélica del género humano. Ese hombre, incapaz de afecto paternal, no vaciló en abandonar en un hospicio a los cinco hijos bastardos que tuvo de Teresa Lavasseur, reservando su benevolencia para la especie humana en su totalidad y no para los individuos concretos. "El oso ama, lame y cría a sus cachorros, pero los osos no son filósofos". Pues bien, agrega, "bajo la dirección de este filósofo, maestro de la *ética de la vanidad*, se ha intentado en Francia regenerar la constitución moral del hombre [...] erigiéndose monumentos a un padre irresponsable, mezquino y duro de corazón, que ama a su especie, pero odia a su familia". Los gobernantes de Francia, prosigue, han exaltado a un grupo de personas degeneradas –los filósofos– a quienes miran como "galanes alegres, jóvenes y atléticos, y frecuentadores de alcobas". Los políticos, que siguieron a los filósofos "en su método de cambiar

vuestras costumbres para adaptarlas a su política, no hallaron nada tan conveniente como Rousseau. Por su intermedio enseñan a los hombres a amar al modo de los filósofos, es decir, enseñan a los hombres, a los franceses, un amor sin galantería, un amor totalmente desprovisto de esa delicada flor de la juventud y la gentileza, que lo coloca, si no entre las virtudes, entre los ornamentos de la vida. En lugar de esa pasión, aliada naturalmente con la gracia y los buenos modales, infunden en su juventud una mezcolanza grosera, torpe, agria, triste y salvaje de pedantería y lujuria, de especulaciones metafísicas amalgamadas con la más brutal sensualidad. Tal es la moral general de las pasiones que puede encontrarse en su famoso filósofo, en su famosa obra de galantería filosófica titulada *La nouvelle Eloïse*".

En otra de sus cartas, a un diputado de la Asamblea, le dice que al recomendar aquel cuerpo a la juventud el ejemplo de Rousseau, lo que quiere es que la sangre de Jean-Jacques pase a sus almas y costumbres. "A Rousseau estudian, en él meditan, sobre él rumian todo el tiempo que pueden hallar libre en medio de las laboriosas fechorías del día, o de los libertinajes de la noche. Rousseau es para ellos el canon de la Sagrada Escritura [...], es la fiesta arquetípica de la perfección. En honor de este hombre y de este escritor, modelo para los autores y para los franceses, los talleres de París están ahora fundiendo estatuas, con las cacerolas de sus pobres y las campanas de sus iglesias".

La importancia de los asertos de Burke resulta evidente cuando se piensa que la "revolución cultural" se dirigía sobre todo a la educación de los jóvenes. Se quería formar una nueva juventud ignorante de los verdaderos valores de la vida, sin honor, sin reciedumbre. Incluso alguno de los llamados "filósofos" intentarían en su momento allegarse al mismo delfín del rey, inerme en la torre del Temple, para "educarlo" en las nuevas ideas. Así, recuerda Burke en 1791, en su obra *Consideraciones sobre la situación de Francia,* cómo una de las Asambleas, tras el último cautiverio del rey, eligió por mayoría de votos a Condorcet como preceptor del heredero al trono; éste debía ser sustraído a la potestad y dirección de sus padres "y entregado a ese ateo fanático y rabioso republicano democrático", miembro del club de jacobinos. Condorcet se apresuró a "blanquearse" de antemano de cualquier sospecha de connivencia con la causa monárquica: El que yo haya sido elegido como preceptor del delfín, afirmó en un escrito, no significa que un día el niño habrá de reinar, sino sólo que es posible que eventualmente la constitución lo destine a ello, para lo cual se hacía necesario borrarle previamente los prejuicios, enseñándole desde chico la igualdad de todos, la soberanía del pueblo, en la idea de apresurar el momento de no ser más que un ciudadano común. Era el mismo lavado de cerebro general, aplicado aquí nada menos que al heredero legítimo del rey, por si acaso...

En carta a un miembro de la Asamblea nacional le confiesa Burke su sorpresa por la desaprensión del pueblo francés frente a estos proyectos tan disolventes. "¡A qué estado de insensibilidad tan salvaje, estúpido y servil debe estar reducido vuestro pueblo [...]! El engañado pueblo de Francia se ase-

meja a otros dementes, que soportan extraordinariamente hambre, y sed, y frío, y encierro, y las cadenas y el látigo de sus guardias, mientras todo el tiempo se sostienen a sí mismos en la fantasía de que son jefes de ejércitos, profetas, reyes y emperadores".

Esas míseras ovejas, dice en la misma carta, que cantan libertad, libertad, y no son sino esclavos, han roto el redil, se han "liberado", por cierto, pero no ya "de la constricción, sino de la protección de todos los principios de autoridad natural y legítima subordinación"; cuando llegaron a saborear, aunque sea un sola vez, la adulación de los ideólogos, ya no fueron más capaces de pensar. Al fin y al cabo, no es tan desagradable pasar a ser jugadores, gitanos, mendigos y ladrones; son los emolumentos de quienes se han embriagado alguna vez con el poder. El mismo gobierno, que los debería reprimir, es su cómplice; todos los recursos de la autoridad están en sus manos; los tribunales son hechura e instrumento suyo. Y así, los súbditos acaban por no ser sino "hombres cuya inteligencia ha madurado bajo la acción de teorías perfectamente concordantes con sus prácticas". Tal fue el resultado de la larga propaganda de que se valió la cábala de "filósofos" para lavar el cerebro a toda una población.

Burke se congratula de que Inglaterra no haya tenido que sufrir una transformación semejante. "Gracias a nuestra tensa resistencia a la innovación –escribe en sus *Reflexiones*–, gracias a la fría lentitud de nuestro carácter nacional, aún tenemos el sello de nuestros antepasados". No hemos perdido la dignidad de pensamiento que teníamos en el siglo XIV, "no hemos tenido aún la sutileza de volvernos salvajes". No somos los prosélitos de Rousseau, ni los discípulos de Voltaire. Los ateos no son nuestros predicadores, ni los insanos nuestros legisladores. "Aún no nos han vaciado nuestras entrañas y cultivamos esos sentimientos que son el soporte de toda la moral caballeresca y viril [...] No nos han arrastrado y atado para ser como pájaros embalsamados de un museo, rellenados de paja, trapos y miserables jirones de papel borroneados con los derechos del hombre [...] Tememos a Dios, miramos a los reyes con reverencia, con afecto al parlamento, con obediencia a los magistrados, con veneración a los sacerdotes y con respeto a la nobleza".

Su ironía encuentra un cauce exuberante: "Veis, señor, que en esta hora de las luces tengo la suficiente osadía de confesar que por lo general somos hombres de sentimientos indoctos, que en vez de arrojar lejos de nosotros todos nuestros viejos prejuicios, los fomentamos en grado muy considerable, y que, para mayor vergüenza nuestra, lo hacemos porque son prejuicios; y que cuanto más hayan durado y más generalmente hayan prevalecido, tanto más los veneramos. Tememos poner a los hombres a vivir y comerciar de su propio fondo de razón privada; porque sospechamos que ese fondo es pequeño en cada hombre, y que los individuos harán mejor si aprovechan el banco y el capital general de las naciones y los siglos". Vuestros literatos y políticos, concluye, difieren de los nuestros, porque no respetan la sabiduría ajena sino que fomentan una gran confianza en sí mismos. Si algo es antiguo, no vacilan en destruirlo; en cambio aceptan

sin ambages lo nuevo, no temiendo que a lo mejor dura poco un edificio construido a toda prisa, "porque la duración importa poco a quienes piensan que poco o nada se ha hecho antes de su época". Por eso cuando vemos que nos presentan a los ciudadanos de Francia como modélicos, con mayor razón debemos afirmarnos en nuestro ser inglés.

3. *Crítica a la Asamblea Nacional*

Un lugar destacado ocupa en sus *Reflexiones* la crítica a la Asamblea Nacional, instituida el año anterior a la publicación de su libro. No que no vea nada que merezca alabanza en los infatigables trabajos de esa corporación. Por cierto que algunas cosas buenas hubo, reconoce; "quienes todo lo destruyen, indudablemente suprimirán algunas injusticias". Pero lo que habría de probarse es si lo que resolvieron de bueno no se hubiera podido realizar sin producir semejante revolución. De hecho algunas de aquellas mejoras las hubiera querido el mismo rey, así como no pocos miembros de los Estados Generales. Sin embargo, concluye en frase brillante, "las mejoras de la Asamblea nacional son superficiales; sus errores, fundamentales".

En carta a uno de los miembros de aquella Asamblea le señala que frente a los revolucionarios más rabiosos hay otro bando que se autodenomina *moderado*, cuyos miembros aprueban la nueva constitución, pero desean reprimir los horrendos crímenes por medio de los cuales se llegó a su promulgación. El juicio de Burke es taxativo: "Son una especie de personas que pretenden actuar como si pensaran que los hombres pueden engañar sin dolo, robar sin injusticia, y derribarlo todo sin violencia". No pocas veces se caracterizan por ser espíritus trepadores, que critican los crímenes ajenos con la idea de poder reemplazar a sus autores en sus cargos. Ambos bandos son, según Burke, parejamente despreciables. Asimismo, agrega, hay un buen grupo de *charlatanes* para los cuales lo sucedido era inevitable, según dicen, como en todas las revoluciones; el tiempo lo arreglará todo, afirman con cierto aire de inocencia, y así por el dolor se llegará a la mejoría.

¿Qué se podía esperar de la Asamblea?, se pregunta Burke. Para redactar una constitución hay que ser muy talentoso, muy sabio. Y los miembros de la Asamblea no brillaban precisamente por sus dotes intelectuales. Si nos detenemos en el Tercer Estado, señala, no había nadie que tuviese experiencia práctica de gobierno. Eran 600 personas, como los otros dos estamentos juntos. Cuando se exigió la fusión de los tres grupos, se vio claro que una pequeñísima deserción en el grupo de la nobleza o del clero pondría todo el poder en manos del tercer grupo. Allí no había magistrados distinguidos o renombrados profesores universitarios, sino miembros ignorantes y segundones. Mucha gente provinciana, de pocos horizontes, expertos más bien en luchas aldeanas. Nada, pues, de extraño que debiendo resolver sobre temas que los excedían, se sorprendiesen por tener de golpe tanto poder en sus manos. ¿Quién podía esperar que súbitamente revelaran grandeza, tratando sobre asuntos de los que nada entendían?

También había comerciantes, pero éstos nada podían imaginar fuera de oficinas de contabilidad. Hubo, por cierto, algunas excepciones, pero el grueso de los representantes se componía de personas muy limitadas y fácilmente manipulables. "Desde el momento que leí la lista, vi con claridad, y casi tal como ha sucedido, todo lo que debía seguir".

¿Y qué decir de los nobles que abdicaron de su nobleza? "Esta generación pasará rápidamente. Y la próxima generación de la nobleza se asemejará a los artesanos y patanes, y especuladores, usureros y judíos que siempre serán sus compañeros, y a veces sus amos. Creedme, señor –le señala a su corresponsal–, quienes intentan nivelar, jamás igualarán. En todas las sociedades compuestas por diversos sectores de ciudadanos, algún grupo debe quedar arriba. Por lo tanto los niveladores sólo cambian y pervierten el orden natural de las cosas, recargan el edificio social poniendo en el aire lo que la solidez de estructura requiere que esté en tierra". En cuanto a los representantes del clero, "se tramitó de modo que fueran a la asamblea en gran número simples curas de campaña, para la magna y ardua tarea de remodelar un Estado; hombres que jamás habían visto el Estado ni siquiera en pintura; que no sabían nada del mundo fuera de los límites de una oscura aldea".

En fin, resultaba innegable que los miembros de la Asamblea no parecían a la altura de las circunstancias. Por eso buscaron cambiar todo. En favor de su aserción, Burke trae a colación el discurso de uno de sus miembros, el señor Rabaud de Saint-Étienne:

"Todas las instituciones de Francia coronan la desdicha del pueblo; para hacerlo feliz hay que renovarlo; cambiar sus ideas, cambiar sus leyes, cambiar sus costumbres [...], cambiar los hombres, cambiar las cosas, cambiar las palabras [...], destruirlo todo; sí, destruirlo todo, puesto que todo debe hacerse de nuevo". Este caballero no provenía, como podría creerse, del asilo de ciegos, ni del manicomio, comenta con sorna nuestro autor. Lo que dijo era lo contrario de lo que se debía hacer. Quizás un cambio, ver cómo resultaba; después otro, compensar, equilibrar. "Con su violenta prisa y su desconfianza del proceso natural [vuestros políticos] se entregan ciegamente a cada aventurero arbitrario, a cada charlatán y a cada alquimista". Tales personajes exageran los defectos y alaban los cambios sin discernimiento alguno. "Creo que de vivir Rousseau, y estar en uno de sus intervalos lúcidos, le habría chocado el frenesí práctico de sus discípulos, quienes son, en sus originalidades, serviles imitadores, y aun en su incredulidad muestran una fe ciega".

Destaca asimismo Burke en la composición de la Asamblea la excesiva principalía de París por sobre el resto de Francia, lo que no disimulaba un proyecto hegemónico. Desde aquella ciudad centralizadora se había proyectado un plan geométrico, cartesiano. La superficie del país fue dividida en 83 piezas, regularmente cuadradas, de 18 leguas por 18, los llamados "departamentos". A estas fracciones, procediendo por medidas igualmente geométricas, se las subdividió en 1720 distritos, denominados "comunas", etc. No obra de políticos, comenta nuestro autor, sino de agrimensores minuciosos, con su cinta mé-

trica, anteojos y teodolitos. Anteriormente los límites y regiones se determinaban de manera más humana, en base a la historia y las tradiciones locales; había problemas, pero eran fácilmente subsanables. "En este nuevo pavimento de cuadrados dentro de cuadrados, y esta organización, y semiorganización, hechas por el sistema de Empédocles y Buffon, y no según algún principio político, es imposible que no surjan innumerables inconvenientes locales, a que los hombres no están habituados".

Semejantes propósitos contribuirían a que París se consolidase cada vez más como centro de poder; la facción ahora en el gobierno dominará todo desde allí con mayor facilidad, mientras las otras regiones del reino quedarán hechas pedazos, imposibilitadas de confederarse entre sí. "Se alardea de que la política geométrica ha sido adoptada, de que todas las ideas localistas han perimido, y de que los habitantes ya no han de ser gascones, picardos, bretones, normandos, sino franceses, con un sólo país, un corazón y una asamblea. Pero en vez de ser todos franceses, lo más probable es que los habitantes de la región pronto no tendrán país. Nadie se apegó jamás con un sentido de orgullo, parcialidad o real afecto, a determinada categoría de una medida de superficie. Jamás se gloriará nadie de pertenecer al casillero Nº 71, o a cualquier otra etiqueta distintiva análoga. Empezamos nuestros afectos en nuestras familias. Ninguna persona que es fría con sus parientes es celoso ciudadano. Pasamos de allí a nuestro vecindario y a nuestras habituales relaciones provinciales [...] Las divisiones de nuestro país, formadas por el hábito y no

por repentinas decisiones de la autoridad, eran otras tantas pequeñas imágenes del gran país en que el corazón halló algo que no podía llenar".

En fin, la Asamblea ha realizado una labor francamente destructora, le dice a su corresponsal al cerrar su carta-tratado. Las medidas se suceden sin intermisión. En vuestra Asamblea, no descansan ni siquiera los domingos; en Inglaterra descansamos los domingos y los sábados, además de las fiestas. "Ese esfuerzo continuo y sin interrupciones de los miembros de vuestra Asamblea creo que ha sido una de las causas del mal que han hecho. Quienes trabajan continuamente no pueden tener un juicio verdadero. Vosotros no os dais nunca el tiempo de enfriar. No podéis repasar nunca, desde un punto de vista adecuado, el trabajo que habéis terminado, antes de decretar su ejecución definitiva. Nunca podéis planear el futuro por medio del pasado. Nunca os internáis en el país, para observar serena y desapasionadamente el efecto de vuestras medidas sobre quienes son objeto de ellas [...] No podéis ver con vuestros propios ojos los sufrimientos y aflicciones que causáis. Sólo los conocéis de lejos, a través de la versión de aquellos que siempre adulan el poder reinante [...] Esos son algunos de los defectos de trabajar sin descanso, cuando los hombres agotan su atención, consumen sus velas y quedan en la oscuridad".

En verdad, la requisitoria de Burke contra la Asamblea nacional es letal. Años después, en 1796, cuando escriba la primera de sus dos cartas *sobre una paz regicida,* notable epístola que envió a un

miembro del Parlamento inglés sobre las proposiciones de paz con el Directorio regicida de Francia –así lo califica–, última y eximia obra de nuestro autor, al criticar la reciente introducción del divorcio, lograda con la ayuda de una barra formada por "maniquíes previamente programados", no temería calificar a la Asamblea de "sinagoga del Anticristo, arsenal de calamidades".

4. *Atentado contra los elementos vertebrantes de la Nación*

Burke señala cómo la Revolución trastornó la estructura política de Francia.

Ante todo quedó afectada la *monarquía*. El descrédito de la religión la vulneró automáticamente. Según la concepción cristiana, el rey de Francia era "el ungido de Dios", el "vicario de Cristo" en el orden temporal, el "rey cristianísimo". Tal era el sentido de su coronación y consagración en la catedral de Reims. Al buscar desacralizarlo, lo deslegitimaban, quedando en adelante sujeto a la deposición, e incluso a la ejecución, como de hecho acaecería.

Los filósofos ideologizados se coaligaron para calificar la institución monárquica como inexorablemente despótica. "¿Jamás oyeron estos señores –afirma en sus *Reflexiones*– hablar de algo intermedio entre el despotismo del monarca y el despotismo de la multitud? ¿Nunca oyeron hablar de una monarquía regulada por leyes, controlada y equilibrada por la gran riqueza hereditaria y la gran dignidad hereditaria de una nación; y ambas a su vez controladas por la juiciosa contención de la razón y el sentimiento populares, que obra por medio de un órgano adecuado y convincente?" Así era la monarquía tradicional de Francia, a pesar de todos sus defectos. A juicio de Burke, sin desconocer sus limitaciones, la Corona hacía un serio intento por lograr la prosperidad y el mejoramiento del país; lejos de rehusarse a las reformas, el rey estaba abierto, incluso hasta el exceso, a toda clase de proyectos razonables. En su segunda carta sobre una paz regicida, a que hace poco hemos aludido, señala el autor que "el infortunado Luis XVI fue probablemente el hombre que hubiese reinado con las mejores intenciones; no carecía de talento, en muchos sentidos; tenía el muy loable deseo de suplir una educación viciosa", pero nadie le ayudó para ello, no pudiendo adivinar "que el mundo que él leía, y aquel en que vivía, no eran los mismos". Para elegir a sus ministros, quiso conocer la opinión pública, que no era sino el teatro de los charlatanes, máxime cuando ya estaba "programada" por los ideólogos. En lo demás, creyó que podía reinar al modo de sus predecesores.

Recuerda Burke en sus *Reflexiones* que fue el Parlamento de París el que le había recomendado al rey que convocase los Estados Generales, asegurándole que no tenía nada que temer, "como no fuese el pródigo exceso de su celo para acudir en apoyo del trono". El rey se confió demasiado, olvidando que no hay que confundir "la benevolencia con la imbecilidad". El presunto remedio se transformó en veneno. "Se vio a los rebeldes franceses ir contra un monarca legal y benévolo, con más furia, ultraje e

insulto que los de ningún pueblo conocido que se haya levantado contra el usurpador más ilegal o el más sanguinario tirano. La resistencia de aquéllos se produjo ante concesiones; su rebeldía, ante la protección; su golpe fue asestado a una mano que derramaba gracias, favores e inmunidades".

Probablemente el rey cometió un error al apoyar el levantamiento de los norteamericanos. "Cuando, bajo la influencia de los enemigos del sistema monárquico, Luis XVI quiso fundar una república, estableció dos; quiso quitar la mitad de la corona de su vecino [Inglaterra] y perdió toda la suya". El dinero que para ello pagó, lo entregó de hecho a sus asesinos.

Por otra parte, su política consistió en ir cediendo a las exigencias de sus adversarios. Como observa en sus *Consideraciones sobre la situación de Francia*, no se trataba de que el rey quisiese rebajar a la nobleza, el clero, la justicia, o intentara extinguir esos cuerpos, pero lo que de hecho sucedió fue que "derribó los pilares que mantenían su trono". Burke trae al recuerdo el humillante traslado del rey desde Versalles a París, rodeado por un ejército que hubiera debido defenderlo, en medio de insultos y amenazas asesinas. Tal humillación se había resuelto en los cafés, según las medidas propuestas por los clubes e incluso en las academias. Los miembros de la Asamblea obraron como los comediantes de una feria ante un público tumultuoso, sesionando presionados por una turba programada y mujeres de la vida que vociferaban, "con una extraña muestra de servil petulancia y orgullosa pretensión de autoridad". Al

parecer "les estaba dado un poder para subvertir y destruir, pero ninguno para construir, como no sean instrumentos que pudiesen servir para mayores subversiones y mayores destrucciones". En Francia, señala nuestro autor, se ha perdido la "cortesía", tan propia de ese pueblo. Hasta se pensó en un regicidio, que por fortuna no se consumó, pero "se verá más tarde si lo acaba el audaz pincel de un gran maestro de la escuela de los derechos del hombre", escribe Burke dos años antes de que ello sucediera.

Con motivo de estas reflexiones, recuerda nuestro autor su estadía en París, 17 años atrás, donde había tenido ocasión de conocer a la reina de Francia, entonces Delfina, en Versalles, "y es seguro que jamás iluminó este orbe, que ella apenas parecía tocar, una visión más deliciosa [...] La vi brillante como la estrella de la mañana, llena de vida y esplendor y dicha". Ahora debía sufrir tamaña humillación. Nunca pensó, confiesa, que tales desastres caerían sobre la reina de una "nación de hombres corteses, en una nación de hombres de honor y de caballeros. Creí que diez mil espadas saltarían de sus vainas para vengar hasta una mirada que la amenazara con insultos. Pero la época de la caballería ha pasado. La ha sucedido la de los sofistas, economistas y calculadores, y la gloria de Europa se ha extinguido para siempre [...] Ha desaparecido aquella sensibilidad de principios, aquella castidad de honor, que sentía una mancha como una herida, que inspiraba valentía a la vez que mitigaba la ferocidad, que ennoblecía todo lo que tocaba, y bajo la cual el vicio mismo perdía la mitad de su mal, al perder toda su grosería".

Magnífica perorata de nuestro autor. En verdad, prosigue, Francia había perdido el espíritu de caballería, que la caracterizó por siglos. "Este sistema mixto de opinión y sentimiento tuvo su origen en la antigua caballería; y el principio, aunque variado en apariencia, según los variables estados de los negocios humanos, subsistió e influyó a través de una larga sucesión de generaciones, hasta la época en que vimos. Fue aquella opinión la que mitigó la realeza con el compañerismo y elevó a los hombres privados hasta ser camaradas de los reyes [...]; forzó a la severa autoridad a someterse a la elegancia, e hizo que un dominante vencedor de las leyes fuera sojuzgado por los modales". Todo ello se ha desvanecido; ahora a la reina se la mira como a una mujer cualquiera; el asesinato de un rey es un homicidio común. "Cuando el antiguo y caballeresco espíritu de fidelidad feudal que al liberar al rey del temor, liberaba al rey y a los súbditos de las precauciones de la tiranía, se extingue en las mentes de los hombres, las conjuras y los asesinatos serán anticipados por matanzas preventivas y confiscaciones preventivas, y el largo rollo de siniestras y sangrientas máximas que formará el código político de todo poder que no se basa en su propio honor y en el honor de quienes deben obedecerle. Los reyes han de ser tiranos por sistema, cuando los súbditos son rebeldes por principio".

Pocas veces lo hemos visto a Burke elevarse hasta tales niveles de elocuencia y de galante belleza. "Nada es más cierto que esto, que nuestras costumbres, nuestra civilización, y todas las buenas cosas conexas con ella, dependieron en este nuestro mundo europeo, durante siglos, de dos principios, y en verdad fueron el resultado de la acción combinada de ambos; me refiero al espíritu del caballero, y al espíritu de la religión [...]; donde falta el comercio y la industria, y queda el espíritu de nobleza y de religión, el sentimiento suple la falta". Si esto último se pierde, "¿qué especie de monstruo no será una nación de bárbaros groseros, estúpidos, feroces, y a la vez pobres y sórdidos, desprovistos de religión, honor y orgullo viril, sin posesión alguna en el presente, y sin esperar ninguna en una vida futura?"

Todas estas reflexiones brotan en el alma de Burke al comentar el humillante traslado de la familia real desde Versalles a las Tullerías. A partir de entonces, Luis XVI es un rey degradado, ya no fuente de justicia, sino más bien un jefe de carceleros y de verdugos. Ni se respeta a sí mismo, ni es respetado por los demás. Afirma que posee el "poder ejecutivo", pero ¿qué sentido tiene semejante aseveración? "Es más; debe colaborar en la carnicería de quienes intenten liberarlo de su aprisionamiento, o muestren el menor afecto a su persona, o su antigua autoridad".

El plan, verdaderamente siniestro, había sido destruir la monarquía con la ayuda del propio soberano. "Lo han utilizado como una especie de cordón umbilical para alimentar a su antinatural engendro desde las entrañas de la monarquía misma". A pesar de los innumerables juramentos de fidelidad establecidos, "asesinarán al rey cuando su nombre no sea ya necesario para sus designios, pero ni un instante antes [...] Mantienen vivo a su soberano con el

objeto de exhibirlo, como a una bestia salvaje [...] Han optado por hacer despreciable a la monarquía, exponiéndola a la irrisión en la persona del más benévolo de sus reyes". Burke resultó un profeta.

Asimismo la Revolución destruyó la *nobleza*. Los nobles convocados a los Estados Generales en 1789, en el grado en que permanecieron fieles a sus ideales caballerescos, se vieron radiados, o arrojados al exilio; su estamento, en cuanto tal, resultó abolido, y hasta se les ordenó cambiarse de nombre. Señala Burke que los nobles que él conoció le parecieron personas de respeto; tenían sentido del honor, eran educados, serviciales, de conversación franca, de buen tono militar, comportándose con las clases inferiores con más familiaridad que los nobles en Inglaterra. Por cierto que el estamento no estaba exento de errores y defectos; el principal de ellos fue haber fomentado "demasiado la licenciosa filosofía que ayudó a provocar su propia ruina". Pero, en conjunto, no se encontraron entre ellos abusos que no se hubiesen podido corregir con una reforma adecuada, sin necesidad de abolir el estamento como tal. Burke no era, por cierto, de familia noble, pero entendía que la nobleza otorgaba la posibilidad de comunicar la tradición a través de los tiempos; "son los grandes robles que procuran sombra a su país y perpetúan sus beneficios de generación en generación". La nobleza auténtica no puede sino suscitar respeto y admiración en el pueblo.

Sabemos que en las filas de la nobleza aparecieron traidores a su vocación caballeresca tradicional. Son los que se pasaron con armas y bagajes a la

Revolución. En carta a un noble lord, escrita en 1796, señala nuestro autor que los nobles felones, al estilo de los Orleans, los La Rochefoucauld, los La Fayette, los vizcondes de Noailles y la larga secuela de los cortesanos que hacían facha de *sans-culottes*, "semejantes a los endemoniados, poseídos de un espíritu de orgullo degradado y de una ambición inversa a la que los había devorado hasta entonces, abdicaron bajamente de sus dignidades, renegaron cobardemente de sus antepasados, traicionaron pérfidamente el más sagrado de los depósitos".

A los nobles los relevaría una nueva clase, la oligarquía. "Francia –señala Burke en sus *Reflexiones*– será totalmente gobernada por los agitadores en corporación, por asociaciones urbanas formadas por los directores de los asignados(*) y por los encargados de vender las tierras de la Iglesia, procuradores, agentes, corredores de Bolsa, especuladores y aventureros, que compondrán una innoble oligarquía fundada en la destrucción de la corona, la Iglesia, la nobleza y el pueblo. Aquí terminan los engañosos sueños y visiones de la igualdad y de los derechos del hombre".

En lo que respecta al *clero*, Burke observa que conoció a no pocos sacerdotes en su viaje a Francia. La sensación que le dejaron fue positiva, si bien con ciertas limitaciones. No pudiendo la Revolución complacerse en los vicios del clero de aquel

(*) Los "asignados" eran una especie de papel-moneda emitido por orden de la Asamblea nacional para hacer frente al cuantioso déficit del erario público.

tiempo, que eran de poca monta, comenzaron a hurgar con maligna diligencia en sus antecesores para justificar las terribles medidas que tomarían contra él, inventando una especie de "árbol genealógico del crimen". No es justo castigar a los hombres por presuntos delitos de sus antepasados. El que haya habido reyes, capitanes y juristas malvados en la antigüedad, no significa que no haya reyes, capitanes o juristas honestos en el presente. Si creemos lo que dicen las publicaciones, escribe Burke en sus *Reflexiones*, "deberíamos llegar a creer que vuestro clero francés era una especie de monstruo, un horrible compuesto de superstición, ignorancia, indolencia, fraude, avaricia y tiranía".

Insiste el autor en la buena impresión que en sus viajes a Francia le causó el clero de esta nación, personas abiertas, generosas, "con el corazón de caballeros y de hombres de honor, ni insolentes, ni serviles". No deja de ser curioso, pero el poder anticlerical exigiría a los obispos y sacerdotes una vida de perfecta abnegación, cuando los que lo detentaban eran especialmente indulgentes con sus pasiones. Por lo demás, a todos los clérigos se los castigó por igual, por el solo hecho de ser tales. Para colmo de males, la autoridad se propuso crear un clero que fuese elegido democráticamente por el pueblo, poniendo la votación en manos de todos, aunque fuesen ateos, viles o licenciosos. Esos funcionarios, "que ellos aún llaman obispos", van a ser elegidos gracias a tramoyas electoralistas provenientes de personas de todas las confesiones religiosas. Tales medidas parecían preludiar la extinción total del sacerdocio católico, tras haberse provocado el desprecio universal del clero.

Años después, Tocqueville mostrará su acuerdo con el juicio de Burke. A pesar de los vicios de algunos sacerdotes –escribe en su libro *El Ancien Régime y la Revolución*, "no hubo jamás en el mundo un clero católico más notable que el clero de Francia en el momento de la Revolución". La persecución se encargaría de demostrarlo.

Es claro que Burke sabía muy bien que no faltaban sacerdotes débiles y corruptos, "hombres que han sido consagrados obispos por el único mérito de haber servido de instrumentos a ateos", hombres "hechos obispos para oficiar en templos cuyos sacristanes debían poner a buen recaudo los objetos del culto, y no confiar ni el mismo cáliz a las sacrílegas manos de aquéllos". Incluso se había enterado, según atestigua, de que hijos de especuladores judíos habían sido consagrados obispos, "personas no sospechosas de ninguna especie de superstición cristiana, colegas apropiados para el santo prelado de Autun". Se refiere irónicamente a Talleyrand, obispo "constitucional" de aquella sede. "Tenemos en Londres personas muy respetables de la nación judía, a quienes conservaremos –escribe en sus *Reflexiones*–; pero tenemos de la misma tribu a otras de especie muy diferente, ladrones de casas, y reducidores de objetos robados, y falsificadores de papel moneda, más de los que aquí hay capacidad para colgar. A estos últimos podemos cedérselos a Francia, para que se hagan cargo de las nuevas sedes episcopales; son hombres muy duchos en juramentos, y que no tendrán escrúpulo en prestar ninguno de los que el fecundo genio de vuestros reformadores pueda imaginar". A

Talleyrand, que "generosamente" ofreció poner los bienes del clero a disposición de la Nación, le dedica un "elogio" cálido: "Si, con todo, un celo excesivo por el Estado hubiese llevado a un piadoso y venerable prelado –por anticipado un Padre de la Iglesia– a saquear su propio orden y, para bien de la Iglesia y del pueblo, asumir el cargo de gran financista de la confiscación e inspector general del sacrilegio [...]"

Aquel hombre, sin honor ni vergüenza, había propuesto que "para darse los medios de hacer frente a sus acreedores, el Estado se apropiase de la enorme riqueza *(sic)* constituida por los bienes del clero". Propiamente no eran del clero sino de la Iglesia. El Estado se encargaría de "costear los gastos del culto y los servicios públicos asumidos hasta allí por la Iglesia". Dicha medida estaba en la línea del proyecto de Le Chapelier, abocado a destruir todas las corporaciones en aras del "individuo", lo único sagrado que quedaba. "Si el clero sigue siendo propietario –se decía–, seguirá constituyendo un estamento en la nación". Era preciso destruir todo cuerpo, toda sociedad, toda comunidad, todo, fuera de la gran comunidad.

Contrapone Burke lo que sucede en Francia con el modo como se trata al clero en Inglaterra. Allí se lo honra como corresponde, y no se sufre que se mire con desdén a quien la gente contempla con reverencia. "Este pueblo puede ver, sin lamentarlo ni protestar contra ello, que un arzobispo tenga precedencia sobre un duque". La mayoría del pueblo inglés, lejos de considerar que el estamento religioso

sea ilegítimo, piensa que difícilmente resulte legítimo no tenerlo. "Este principio penetra todo el sistema de su política. Ellos no consideran su Iglesia oficial como conveniente, sino como esencial para su Estado, no como una cosa heterogénea y separable, como algo agregado por comodidad, como algo que se puede incluir o dejar de lado, según temporarias ideas de conveniencia. La consideran como el fundamento de toda su constitución, con la cual en todas sus partes mantiene unión indisoluble". A fin y al cabo, agrega, la educación en su totalidad, desde la infancia hasta la edad viril, está en manos de los eclesiásticos. "Y después de todo, con esta educación gótica y monacal –porque tal es su base– podemos preciarnos de una participación tan amplia y temprana en todos los programas de la ciencia, las artes y la literatura que han iluminado y adornado el mundo moderno como cualquiera otra nación de Europa; creemos que una causa principal de dicho progreso consistió en no despreciar el patrimonio de saber que nos dejaron nuestros antepasados".

En cuanto al comportamiento de la Revolución francesa con las *fuerzas armadas*, señala Burke en sus *Reflexiones* el desastre que trajo consigo la coexistencia de dos ejércitos en Francia, el de las tropas regulares y el de la "Guardia nacional", creada por la Revolución. El Ejército francés, afirma, está desmoralizado. Sabe qué doctrinas han favorecido los hechos desencadenados, conoce las masacres ya realizadas, sufre la propaganda de igualitarismo que busca equiparar soldados y oficiales, destruyendo toda jerarquía. Más aún, los revolucionarios lograron que el mismo rey se dirigiera a las unidades mi-

litares exhortándolas a que sus miembros ingresasen en los clubes de las diversas municipalidades y se mezclaran en sus fiestas y diversiones, con el fin, según parece, de suavizar la ferocidad de sus espíritus y reconciliarse con sus "camaradas de batalla de otros grupos". Ello, junto con las asambleas democráticas, no haría sino relajar su disciplina. "Todos estos planes de mezclar soldados amotinados con ciudadanos sediciosos deben debilitar cada día más la relación militar entre oficiales y soldados, y agregar la audacia militar y amotinada a los turbulentos obreros y campesinos [...] Los oficiales van a manejar a sus tropas con artes electorales. Deben presentarse como candidatos y no como comandantes".

Una vez más, Burke se mostrará profético. Debilitada en tal grado la autoridad en el estamento castrense, escribe, los oficiales serán revoltosos y facciosos "hasta que algún general popular que tenga el arte de atraerse a los soldados, y posea un verdadero espíritu de mando, atraiga las miradas de todos sobre sí. Los ejércitos le obedecerán por su ascendiente personal. No hay otra manera de asegurar la obediencia militar en el actual estado de cosas. Pero desde el momento en que se produzca ese hecho, la persona que realmente será el jefe del ejército será vuestro amo, eso es poca cosa, el amo de vuestro rey, el amo de vuestra Asamblea, el amo de toda la república". No alcanzó a vivir, por cierto, para ver el cumplimiento de su predicción, ocurrida en 1799, a los dos años de su muerte. Rivarol, que formularía el mismo pronóstico, anunció que los regicidas se prosternarían ante el déspota, como de hecho sucedió a la llegada de Napoleón.

Con minuciosidad analiza Burke el procedimiento seguido por la Asamblea en su intento por desarticular el ejército. Primero se buscó corromper a los soldados para separarlos de los oficiales. Luego se destruyó el principio de obediencia, la cadena de mandos, de que depende todo el sistema. Se les dijo a los soldados que eran como los demás, que tenían los derechos del hombre y del ciudadano, es decir, el derecho de gobernarse a sí mismos y de ser regidos únicamente por aquellos en quienes ellos confiaban. Finalmente se los obligó a convivir con el ejército paralelo, el de la Guardia nacional, dependiente de las municipalidades locales, que elegían a sus oficiales. Las consecuencias fueron obvias. Veían jueces elegidos por el pueblo, curas elegidos por sus ovejas, obispos elegidos por sus fieles, ¿por qué entre ellos no sería lo mismo? Fue la revolución cultural aplicada en el seno mismo de las fuerzas armadas. Todo había sido preparado meticulosamente. Los soldados estaban "tan bien pertrechados de panfletos como de balas", señala nuestro autor.

5. El disolvente ideologismo revolucionario

Con mirada tan certera como meticulosa examina Burke el contenido ideológico de la Revolución.

Considera en primer lugar su exaltación desmesurada de la *libertad*. Las terribles fechorías llevadas a cabo por los dirigentes de la Revolución, escribe, serían cubiertas bajo el nombre mil veces reiterado de la libertad, "que todo lo excusa". Por lo demás, sólo había libertad para algunos, mientras

que para los más la servidumbre era opresiva. "¿Qué es la libertad sin sabiduría y sin virtud? Es el mayor de todos los males posibles, porque es insensatez, vicio y locura, sin tutela ni restricción". A los que realmente aman la libertad virtuosa, les enferma que la palabra esté siempre en boca de incapaces, generalmente con adjetivos altisonantes. Es muy fácil dar libertad, observa Burke, sólo se requiere dejar las riendas sueltas. "Pero organizar un gobierno libre, es decir, dosificar los elementos opuestos de la libertad y la coacción, mezclándolos en una obra coherente, requiere mucho pensamiento, profunda reflexión y una mente sagaz, poderosa y fértil en combinaciones. No hallo nada de esto es quienes llevan la dirección de la Asamblea Nacional [...] Si a alguno de ellos se le ocurriera proponer un plan de libertad sobriamente limitada, y definida con sus calificaciones adecuadas, será inmediatamente sobrepujado por sus competidores, quienes presentarán algo más espléndidamente popular".

No carece de peligro difundir la libertad en abstracto. "¿Se debe felicitar, acaso, a un loco que se escapó de su celda, por haber recuperado el disfrute de la libertad? ¿Se debe felicitar a un asaltante o a un asesino, que escapó de la cárcel?" Sólo me congratularé por las nuevas libertades de Francia, señala Burke, cuando vea cómo se compaginan con el gobierno, la obediencia en el ejército, la moralidad, la religión, la seguridad de la propiedad. "El efecto de la libertad para los individuos es el de poder hacer lo que les plazca; debemos ver qué les placerá hacer, antes de arriesgarnos a congratulaciones que pronto pueden volverse lamentaciones".

Fue invocándose la libertad que se permitió el divorcio. La Asamblea lo preparó recurriendo a pantomimas, señala Burke en su *Primera carta sobre una paz regicida*. Uno de los procedimientos o trucos empleados fue el de hacer hablar, en la barra de la Asamblea, a algunos maniquíes, entrenados de antemano para que repitiesen lo que se les había enseñado. Días más adelante hicieron comparecer a una prostituta bajo el nombre de "madre sin ser esposa", con el encargo de solicitar el levantamiento de las incapacidades legales con que el Estado ponía límites a los hijos bastardos. Pronto se promulgó el divorcio con sólo un mes de preaviso. "Las leyes se relajaron a medida que las costumbres se corrompieron; porque todas las leyes siguen a las costumbres, desde que aquéllas no tienen ya fuerza para reglamentarlas". Según era de esperar, las leyes recién promulgadas introdujeron nuevas y malsanas costumbres. "La ley sobre el divorcio, como todas sus leyes [de la Asamblea], no tienen por fin aliviar las dificultades domésticas, sino más bien corromper las costumbres para llegar más fácilmente a desorganizar el cuerpo social". He aquí una consecuencia concreta de la libertad vuelta libertinaje.

Detiénese, asimismo, nuestro autor en la idea de la *democracia*, glorificada como una consecuencia feliz de la Revolución. Tras afirmar que no reprueba ninguna forma de gobierno, y que puede haber situaciones en que la democracia se vuelva conveniente, no cree que sea el caso de Francia ni el de ningún otro gran país. Los antiguos la consideraron más como la corrupción o degeneración

de la república, y para Aristóteles tiene muchos puntos de común con una tiranía. "Bajo un príncipe cruel –escribe Burke en sus *Reflexiones*– [los súbditos] tienen la balsámica compasión de la humanidad para suavizar el escozor de sus heridas [...], pero quienes están sujetos a las injusticias de las multitudes vense privados de todo consuelo externo". A un compatriota suyo, que le objetaba el carácter antidemocrático de tales palabras, le respondió: "Odio la tiranía, y sobre todo cuando los más están lastimados por ella. Pero la tiranía de las muchedumbres es una tiranía multiplicada. Si hubiera de escoger entre el despotismo de uno solo y el de una multitud, mi elección estaría decidida. Pues después de los cuarenta años de mis observaciones, en un par de meses la democracia francesa ha ejercitado tantas injusticias y tiranías, como todos los monarcas absolutos de Europa".

¿Será el triunfo del pueblo el fruto de la democracia? Burke se vuelve virulento: "Nunca lograrán persuadirme de que el plan de investir de los más altos poderes del Estado a sacristanes y agentes de policía, y otros funcionarios por el estilo, guiados por la prudencia de abogadillos picapleitos y cambalacheros judíos, y movidos por mujeres desvergonzadas de la más baja especie, por dueños de hoteles, tabernas y burdeles, por aprendices descarados, por escribientes, empleados de tienda, peluqueros, violinistas ambulantes y bailarinas de teatro [...] pueda ser explicitado alguna vez en alguna forma que no sea necesariamente tan ignominiosa como destructiva". Para nuestro autor la "perfecta democracia" es "la cosa más desvergonzada en el mundo, porque permite el ejercicio irrestricto del poder arbitrario".

En cuanto a la *igualdad*, otro de los caballitos de batalla por aquellos tiempos, es también, en labios de los revolucionarios, una abstracción disolvente, escribe Burke en sus *Reflexiones*. "El legislador se habría avergonzado de que un campesino ignorante supiese cómo agrupar y manejar sus ovejas, caballos y bueyes, y tuviese suficiente sentido común para no reducirlos a una abstracción e igualarlos a todos ellos bajo el común denominador de animales, sin dar a cada clase el alimento, el cuidado y el empleo apropiados, mientras que él, administrador, árbitro y pastor de sus propios semejantes, elevándose a una etérea metafísica, está resuelto a no saber nada de su rebaño, sino como de hombres en general [...] Así como los primeros legisladores atendían a las diferentes especies de ciudadanos y las combinaban en un único Estado, los otros, los legisladores metafísicos y alquimistas, tomaron el rumbo directamente opuesto. Intentaron mezclar todos los tipos de ciudadanos, hasta donde pudieron, en una sola masa homogénea [...]. Reducen a los hombres a meras fichas sueltas con el fin de facilitar su recuento; y no a figuras cuyo poder debe surgir de su ubicación en la tabla".

Para nuestro autor la desigualdad es parte de lo que él gusta llamar "la naturaleza de las cosas". El principio aristocrático se basa en la natural desigualdad. La comunidad entendida como una estructura jerárquica es algo que pertenece a la esencia misma de la sociedad. Según opina F.P. Lock, co-

mentarista de Burke, a juicio de éste la civilización europea dependía de la existencia de una clase de "gentlemen", o aristócratas, fuente de poder político intermedio entre la Corona y el pueblo. Solamente en un estamento noble y hereditario se hacía posible educar convenientemente a los hijos y habilitar para el gobierno a las nuevas generaciones, única manera de preservar los valores culturales y transmitirlos a sus herederos. Burke fue uno de los primeros en señalar que al destruir todos los estamentos jerárquicos tradicionales en aras de la igualdad, la Revolución creaba las condiciones de un despotismo más radical que el de la antigua monarquía.

Otro aspecto del ideologismo revolucionario que Burke denuncia es su exaltación de los *derechos del hombre*. No que niegue que el hombre tenga derechos reales, por ejemplo a la vida, al legado de sus padres, a los frutos de su trabajo, a la educación, al consuelo en la hora de la muerte. Sin embargo el hombre tal cual hoy existe, no es el hombre primigenio sino el ya maleado por el pecado de origen, en razón de lo cual la sociedad requiere que sus inclinaciones sean frecuentemente contrariadas, controladas sus voluntades y reprimidas sus pasiones. Sólo así se logrará la armonía de los diversos derechos: de la corona, de los estamentos sociales, de los individuos.

La crítica de los "derechos del hombre" es quizás uno de los aportes más célebres de las *Reflexiones*. A juicio del pensador inglés, si la política parte de la abstracción individualista e igualitaria, se vuelve incapaz de organizar una verdadera representación de los intereses presentes en la nación. Philippe Raynaud, autor del prefacio y la edición francesas de *Reflexiones*, escribe: "Filosóficamente, la argumentación de Burke opera una refutación sistemática de la doctrina de Rousseau: contra la idea de la bondad natural de los hombres, permanece fiel a la doctrina cristiana del pecado original; al elogio de la libertad natural, opone los beneficios de la civilización; a la síntesis de la voluntad y el poder en la voluntad general, objeta el carácter insuperable de la polaridad entre «gobierno» y «libertad»; contra el voluntarismo, en fin, defiende una concepción a la vez historicista y estatutaria del orden constitucional".

Por lo demás, agrega Reynaud en aquel prefacio, la negación de los "derechos del hombre" no implica en Burke el desconocimiento del deber de humanidad de los juristas, ni la negación a reconocer los "derechos" de todos los hombres. Pero no todos tienen los mismos derechos. En cada nación hay derechos adquiridos en la historia. Y así, las "libertades de los ingleses no son para el hombre en general, sólo los británicos las han «heredado»". Si bien hay derechos que son universales, es peligroso caer en el abstracto pseudouniversalismo de los "derechos del hombre", desconociendo que hay "derechos de los irlandeses, de los indios, de los norteamericanos"; tales derechos son diversos y específicos de cada pueblo. Un gran mérito de Burke es el de volver a encontrar, más allá de la ideología naciente, las condiciones de los derechos anteriores, la primera de las cuales es la pertenencia a una "comunidad" concreta, apoyada sobre una tradición, única que puede

garantizar efectivamente los derechos del individuo. "De los análisis de Burke –cierra Reynaud sus consideraciones– se retendrá así la denuncia de la *hipocresía* inherente al universalismo abstracto de los revolucionarios: ¿qué significa la proclamación de la propiedad frente a la expoliación del clero y de la nobleza, o la garantía de la libertad y de la seguridad ante los excesos de las jornadas revolucionarias?". Por lo demás, fue el hombre con mayúscula el celebrado en 1789. El hombre concreto –tal o cual– acabó por ser el paria de un sistema filosófico.

En la práctica, la exaltación revolucionaria de los derechos del hombre resultó subversiva, afirma Burke en sus *Reflexiones*. Los campesinos encontraron en dicha teoría la ocasión de apoderarse de las tierras ajenas; los "ciudadanos" entendieron que entre sus "derechos" estaba el de leer y publicar cualquier cosa sin censura, o también el de elegir a sus párrocos, etc. Los efectos de la proclamación fueron desastrosos. En una de sus cartas, compara Burke aquella declaración con un cuerpo celeste errático que arrastra todo a su paso: "el horrible cometa de los derechos del hombre que desde su espantosa cabellera sacude sobre el género humano la peste de la guerra [...], los vicios, los crímenes, horrores, miserias de la revolución francesa [...]". Más adelante denuncia una "democracia de ladrones fundada sobre los infames derechos del hombre". El tema le resultaba acuciante, ya que lo volvemos a encontrar en otras obras suyas, como por ejemplo en sus *Consideraciones sobre la situación de Francia*, escrita en 1791, donde afirma: "El buen gobierno nada cuenta cuando los derechos

del hombre se apoderan del espíritu". Destacando, asimismo, la contradicción entre la teoría y la práctica afirma en sus *Reflexiones*: "La Asamblea, ocupada como estaba en la declaración y la violación de los derechos del hombre [...]"

Asimismo se opuso Burke al *talante constitucionalista* que signó los proyectos de la Revolución. En un discurso que pronunció en la Cámara de los Comunes así se expresa: "Después de haber acumulado [la Revolución] ante sí un montón de ruinas, avanza laboriosamente sobre los escombros hacia un espectro que tiene por título: Constitución. De hecho los franceses ya tenían una en su poder, y una buena Constitución, el día en que sus estados generales se congregaron en tres órdenes distintos. Si hubiese habido virtud pública, o solamente prudencia, habrían aprovechado las felices disposiciones de su monarca para dar a esos estados una permanencia conveniente, bajo la autoridad de un príncipe que no deseaba sino conocer los abusos para reformarlos".

A juicio de Burke no era preciso elaborar una Constitución formal. Ya Francia, desde tiempos inmemoriales, había vivido de hecho con una constitución real, fáctica. Coincidiría en ello Tocqueville al afirmar que Europa había tenido en la Edad Media instituciones vertebradas. Era lo que el pensador francés llama "la antigua constitución de Europa". Burke entiende por "constitución" el tradicional poder político y judicial, la institución de los estados generales y provinciales donde cada uno de dichos estados ejercía un papel activo, y finalmente

algunas costumbres que aunque quizás nunca estuvieron escritas, no eran por ello menos leyes verdaderas. Los revolucionarios parecían estar incapacitados para vislumbrar una constitución en aquella herencia político-cultural. "Los franceses, hasta entonces un agregado «inconstituido» de pueblos desunidos", dirá Mirabeau en 1790. "Todo el mal provenía de que Francia no tenía constitución", había escrito Turgot en sus "Memorias al Rey". Una especie de "constitucionalitis"... De lo que en el fondo se trataba era, con la excusa de promulgar una constitución, de "recrear" el país según los designios revolucionarios.

En carta de Burke a un miembro de la Asamblea nacional de Francia, tras encomiar la constitución no escrita de Inglaterra, le dice: "Cuando elogié la constitución británica, y expresé mi deseo de que fuese bien estudiada, no quería decir que su forma exterior y su disposición concreta deban convertirse en modelo que vosotros, o cualquier otro pueblo, copie servilmente. Lo que quería recomendar eran los *principios* a partir de los cuales se ha desarrollado [...] Como teníais una constitución creada sobre principios similares a los nuestros, mi idea es que podríais haberlos mejorado tal como lo hemos hecho nosotros, adecuándolos a la situación y exigencias de la época". En Inglaterra, la monarquía temperada del siglo XIII se había conservado intacta hasta el siglo XVII. Los grandes principios del gobierno eran excelentes. No había, por cierto, una constitución formal, pero tanto los *whigs* como los *tories* estaban de acuerdo en reconocer las leyes tradicionales del reino.

Algo parecido acontecía en la Francia prerrevolucionaria. Un país que poseía tales leyes fundamentales no tenía necesidad de una nueva constitución. "Podríais, si os placiese, haber aprovechado nuestro ejemplo –leemos en sus *Reflexiones*– [...] Cierto, vuestra constitución, cuando estábais lejos de poseerla, sufrió dispendio y dilapidación; pero poseíais algunas partes de los muros y todos los cimientos de un noble y venerable castillo. Podríais haber reparado aquellos muros; podríais haber construido sobre aquellos viejos cimientos [...] Teníais los elementos de una constitución casi tan buena como podía desearse. En vuestros antiguos estamentos teníais la variedad de partes adecuadas a las diversas categorías de que vuestra comunidad felizmente se componía; teníais la oposición de intereses y su combinación, la acción y la reacción que en el mundo natural y en el político engendra la armonía del universo de la lucha recíproca entre poderes discordantes. Estos intereses opuestos y en conflicto, que considerásteis como una mancha tan grande en vuestra constitución antigua y en la nuestra actual, interponen una saludable fiscalización ante toda resolución precipitada".

Sin embargo, prosigue diciendo en su precitada carta a un miembro de la Asamblea nacional de Francia, el proceso revolucionario pareció preferir una reforma áspera, brutal e indiscriminada. "Teníais todas estas ventajas en vuestros antiguos Estados Generales, pero preferísteis obrar como si jamás hubieseis estado moldeados en una sociedad civil, y debisteis empezarlo todo de nuevo. Empezasteis mal, porque empezasteis por despreciar todo

lo que os pertenecía. Iniciasteis un negocio sin capital. Si las últimas generaciones de vuestro país parecían a vuestros ojos carecer de lustre, podríais haberlas hecho a un lado para derivar vuestros reclamos de una raza más antigua de antecesores. Con una piadosa predilección por aquellos antepasados, vuestras imaginaciones habrían dado realidad en ellos a un modelo de virtud y sabiduría, por encima de la práctica vulgar de la hora; y os podríais haber elevado con el ejemplo a cuya imitación aspirabais. Respetando a vuestros abuelos hubierais aprendido a respetaros a vosotros mismos [...] ¿No habría sido más juicioso, mi digno amigo, haber pensado lo que yo siempre creí de vosotros, que erais una generosa y gallarda nación muchas veces extraviada para vuestra desventaja por vuestros elevados y románticos sentimientos de fidelidad, honor y lealtad [...]?"

Burke se lamenta de que los franceses no hayan mirado el ejemplo de sus vecinos de Inglaterra, "que habían conservado vivos los antiguos principios y modelos del viejo derecho consuetudinario de Europa, mejorado y adaptado a su estado presente; al seguir preciosos ejemplos habríais dado al mundo nuevos ejemplos de sabiduría [...] Habríais tenido una libre constitución; una poderosa monarquía; un ejército disciplinado; un clero renovado y venerado; una nobleza mitigada pero animosa, para guiaros hacia la virtud y no para oscurecerla; habríais tenido un distinguido estado llano, para emular y reclutar aquella nobleza. Habríais tenido un pueblo protegido, satisfecho, laborioso y obediente, capaz de buscar y reconocer la felicidad posible por medio de la virtud en todas las condiciones; en lo cual consiste la verdadera igualdad moral de la humanidad y no en aquella monstruosa ficción que, inspirando ideas falsas y vanas expectativas a hombres destinados a viajar en el oscuro camino de la vida laboriosa, sirve únicamente para agravar y amargar la desigualdad verdadera".

6. *El ataque a la religión*

Burke percibió bien el carácter antiteológico de la Revolución. En una de sus afamadas cartas sobre la paz regicida, señala que el objeto predominante de los filósofos, "hacia el cual marcharon con todo el furor del fanatismo, era la extirpación radical de la religión. A ello se subordinó toda cuestión relativa al poder, más contentos de reinar sobre una parroquia de ateos que de gobernar un universo cristiano". Es propio de la religión, prosigue nuestro autor, polarizar los espíritus, impulsándolos a optar con entusiasmo. "Los que no la aman, la detestan; los rebeldes a Dios aborrecen al autor de su existencia; lo odian «con todo su corazón, con toda su alma y con todas sus fuerzas» [...] Demasiado débiles para destronar al sol en el espacio, se esforzarán por hacer subir un poco de humo para oscurecerlo a sus propios ojos. No pudiendo vengarse de Dios en sí mismo, desfiguran, degradan, torturan, laceran, llenos de gozo, su imagen en el hombre". Nada, pues, de extraño el furor infernal que exhibieron los revolucionarios, tan propio del demonio, "para quien el mal es un bien". He aquí la

clave de la empresa subversiva. "No tener en cuenta este fanático ateísmo es pasar al costado del carácter principal de la revolución francesa".

Coincide en esto con el padre Barruel, de quien tanto hemos hablado en cursos anteriores, y que fue también uno de los principales autores "contrarrevolucionarios". Según él, el propósito principal de la Revolución fue erradicar la religión católica de la sociedad. Tratóse, a su juicio, de una verdadera confabulación. Barruel había logrado salvarse de la guillotina, refugiándose en Inglaterra, donde publicó las casi mil páginas de sus *Memoirs illustrating the History of Jacobinism*. Es probable que durante su estadía en la isla haya frecuentado la casa de Burke. Lo cierto es que éste, en 1797, poco antes de morir, le escribió al exjesuita en estos términos: "Yo mismo he conocido personalmente a cinco de sus principales conspiradores [de la Revolución], y puedo comprometerme a decir por mi propio y certero conocimiento que hasta 1773, estaban ellos enfrascados en el complot que Ud. tan bien ha descrito, basado en los principios que ha presentado con tanta exactitud".

Con los "filósofos" colaboraron los "políticos" en el emprendimiento de demolición. "Los filósofos se encargaron del papel activo de agitadores desde adentro; sugirieron el espíritu y los principios; los políticos planearon la dirección política [...] Los fanáticos querían una marcha atrevida, directa y firme; los políticos preferían los zigzag, como más seguros. Esta diferencia, junto a otros motivos, hizo nacer, entre ellos, en el curso de los acontecimientos, furiosos y sangrientos debates; pero, en el fondo, se entendían perfectamente en todos los temas atinentes a la ambición y la irreligión, y en todos los medios para realizarlos".

Lo primero que ordenaron los políticos de la Revolución fue el saqueo de la Iglesia, observa nuestro autor. ¿Por qué no saquearon también los bienes de la nobleza, sobre todo de aquellos nobles que no los favorecieron? Los bienes del duque de La Rochefoucauld fueron respetados, pero no así los de su virtuoso hermano, el cardenal La Rochefoucauld. "El primero, no lo dudo, es una persona respetable [...] y hace buen uso de sus ingresos, pero sé, por personas dignas de fe, que el cardenal disponía de ellos de una manera mucho más laudable". Propone Burke otros ejemplos. "Cuando los terrores de [la] proscripción espantosa acorralaron al clero, el señor arzobispo de Aix ofreció en su nombre una contribución [de 400 millones de libras], que no debía ser aceptada por lo extravagante que parecía. Pero ella era evidentemente y a primera vista, mucho más ventajosa a los acreedores del Estado, que todo lo que se podía razonablemente esperar de una confiscación. ¿Por qué no se la aceptó? La razón es simple. La intención no era poner a la Iglesia al servicio del Estado. Se recurrió al pretexto de la ventaja del Estado para destruir a la Iglesia". Recordando este texto, comenta Jean Dumont que en la Francia de 1789-1791 hubo una Revolución-pretexto y una Revolución-verdad. La Revolución "pretexto", que es la que generalmente exponen los historiadores, fue una gran reorganización, pretendidamente eficaz, de las estructuras

especialmente financieras de la nación. La Revolución "verdad" fue una operación "filosófica", esencialmente anticristiana.

Con ojo certero advirtió Burke que en este menester los "saqueadores filosóficos" estuvieron al servicio de los "capitalistas", cuyo poder iba a irse imponiendo. Un poder volátil y nómade, mucho más explotador que el de la antigua aristocracia, realmente afincada a la tierra. Así escribe en 1790: "Se había elevado otra clase de hombres [la de los "filósofos"] que no tardó en formar con los capitalistas una coalición íntima y notable; me refiero a los hombres de las letras políticas. La alianza de estos escritores con los capitalistas produjo un gran efecto [...] Como estas dos especies de hombres parecen ser los principales guías de todas las últimas operaciones, su unión y su política servirán para explicar [...] el furor universal con que se ha atacado todas las propiedades territoriales y los establecimientos eclesiásticos". No deja de resultar notable que Burke haya sido uno de los primeros en denunciar la alianza del anticristianismo y el capitalismo, cultor del reino de Mammon.

A propósito de la expropiación de los bienes del clero, nuestro autor nos ha legado una reflexión notable: "Estos caballeros tal vez no creen mucho en los milagros de la piedad, pero no se puede negar que tienen una fe ciega en los prodigios del sacrilegio". He ahí la más precisa y certera definición de la esencia revolucionaria: "una fe imperturbable en los prodigios del sacrilegio". Tales palabras han inspirado a Jean Dumont para el título de su espléndido libro sobre la Revolución francesa.

Junto con las confiscaciones de los bienes de la Iglesia vinieron los saqueos de los monasterios, sus vastas bibliotecas y sus obras de caridad con los pobres, a veces convirtiéndolos en clubes y hasta en burdeles. Ello se hizo sin oír siquiera a sus legítimos poseedores, sin proceso alguno, aunque sus integrantes fuesen ancianos meritorios. "A decir verdad los confiscadores han acordado algunas pensiones a sus víctimas con las migajas de sus propias mesas, de las cuales se las había alejado con tanta dureza para festín de las harpías de la usura". Y siempre, en el telón de fondo, aquel designio fundamental: destruir a la Iglesia. ¿Fue otra aplicación de los derechos del hombre?

En su obra *Consideraciones,* Burke explicita más el sentido del proyecto revolucionario. La revolución francesa es, a su juicio, una revolución sui generis, distinta de las ya conocidas, sin analogía con las que a lo largo de los tiempos han ido estallando en Europa según principios exclusivamente políticos. "Es una revolución de doctrina y de dogma teórico. Tiene mucha mayor semejanza con los cambios que se llevaron a cabo por razones religiosas, en las cuales el espíritu de proselitismo es un elemento esencial". La compara especialmente con la Reforma. Ésta, en razón de sus principios, no podía quedar confinada en el país donde tuvo origen. "Por ejemplo, la doctrina de «la justificación por la fe o por las obras», que constituyó la base originaria de la Reforma, no podía ser verdadera en una de sus alternativas para Alemania, y falsa para todo otro país". Las nuevas ideas se extendieron por doquier, y se rompió así la unidad de Eu-

ropa. Tales divisiones, que parecían meramente doctrinales, pronto se mezclaron con la política, y dicha combinación dio mayor envergadura al proceso.

La nueva política de Francia no sólo se ha vuelto dogmática, sino que, según nos lo acaba de señalar nuestro autor, busca también cierta forma de ecumenismo, como siempre lo intentó el catolicismo y el protestantismo. Porque de lo que se trata en el fondo es de una nueva religión que busca "destruir toda la traza de las antiguas instituciones, y de crear un nuevo Estado en cada país, sobre la base de los Derechos del Hombre proclamados en Francia", como afirma Burke en sus *Consideraciones*. Todos los estamentos sociales deberán someterse a la religión de la libertad y la igualdad. El sistema une el dogma interior con la práctica social. Es una imitación simiesca de la Cristiandad, una pseudo-Cristiandad.

En otros lugares Burke prefiere destacar el carácter agnóstico de la Revolución, al punto que podríamos entenderla como una Cristiandad basada en el ateísmo, en un ateísmo militante. Durante un discurso que en 1790 pronunció en la Cámara de los Comunes sobre la situación en que se encontraba Francia, afirmó: "Del lado de la religión, el ejemplo que nos da Francia no es ya de intolerancia, sino, lo que es mil veces peor, de ateísmo, vicio abominable, cuya naturaleza demuestra la monstruosidad que degrada al hombre y marchita su alma arrebatándole su más dulce consolación. Desde hace tiempo este germen pestífero ha extendido sus raíces en Francia; sus fautores se han multiplicado y acrecentado en tal forma, que bajo su estandarte se ha congregado un ejército de incrédulos, tan formidables para el Trono como para la felicidad de los pueblos".

En opinión de Burke, tal como lo expresa en sus *Reflexiones*, este ariete difusor de incredulidad, tuvo su origen intelectual en la previa revolución cultural, particularmente merced al influjo de las dos Academias más importantes de Francia, y luego a la vasta empresa de la *Enciclopedia*, "editada por una sociedad de estos caballeros". Burke lo ve claro: "La camarilla literaria había elaborado desde hacía varios años una especie de plan regular para la destrucción de la religión cristiana. Objetivo perseguido con un grado de celo que hasta entonces habían mostrado únicamente los propagandistas de algún sistema religioso". Infiltración ideológica, por un lado, y persecución por otro. Tal fue el procedimiento. "Lo que no se podía hacer en procura de ese gran fin por actos directos e inmediatos, podía alcanzarse en un proceso más largo por medio de la opinión. Para dominar la opinión, el primer paso es establecer un control sobre quienes la dirigen. Se ingeniaron para apoderarse, con gran método y perseverancia, de todas las avenidas que llevan a la fama literaria [...] Estos Padres ateos tienen una mojigatería propia, y aprendieron a hablar contra los monjes con espíritu monacal". Por lo demás, se abocaron a denigrar y desacreditar a todos cuantos no se adherían a su facción. Burke destaca el "celo" violento y maligno, hasta ahora desconocido en el mundo, que tomó posesión del espíritu de

aquellos hombres, llevándolos a entrar en contacto con príncipes extranjeros. "La correspondencia entre esa camarilla y el finado rey de Prusia [Federico el Grande] arrojará no escasa luz sobre el espíritu de todos sus procedimientos". De este modo, y aprovechando su influjo en los círculos financieros de Francia, lograron "ocupar cuidadosamente todas las avenidas de la opinión".

Nos parece un acierto admirable de Burke haber descubierto el carácter teológico –o antiteológico– de la Revolución. Vio claramente en el "filosofismo" una "nueva fe". No en vano había escrito Diderot en la *Enciclopedia*: "La razón es para el filósofo lo que la gracia es para el cristiano". Sus camaradas también decían: "Nosotros tenemos fe en la razón". Recordemos cómo los juramentos se multiplicaban en la proporción misma en que se debilitaba, en el espíritu de la gente, el recuerdo de las sanciones ultraterrenas de la religión. No eran sino juramentos ateos.

Estas reflexiones de Burke, desenmascarando el carácter antirreligioso o pseudo religioso de la Revolución, con el consiguiente apoyo de su persona a la religión profesada por los franceses, que era de hecho la religión católica, le ocasionó muchos desacuerdos. Porque si bien era anglicano, mantenía un trato fluido con los católicos, y admiraba a los sacerdotes franceses que habían tenido que emigrar a Inglaterra, en especial al padre Barruel, como lo hemos señalado. Asimismo se dice que visitó en Saint-Omer un colegio de jesuitas donde numerosos jóvenes irlandeses habían sido educados. Su

madre, recordémoslo, era católica, y él mismo, aun cuando recibió una educación protestante, jamás dejó de luchar contra los ataques de que fueron víctimas los católicos irlandeses. "Nunca puedo olvidar –escribe– que soy irlandés. En Inglaterra, los católicos romanos son una secta, en Irlanda son una nación". Apoyó así a los católicos con su acción y sus consejos, en razón de lo cual fue muy odiado por los anglicanos, pero no menos amado y admirado hasta su muerte por los católicos perseguidos.

En cierta ocasión, un conocido suyo, lord Erskine, defendió ciertos libelos que habían aparecido contra los católicos. Entonces él le escribió: "Deseo que no fuéramos tan ingleses y escoceses, que pudiéramos olvidar que somos hombres; o que no fuéramos tan presbiterianos, episcopales o católicos, que olvidemos que somos cristianos. Os aseguro que aunque por libre elección, conforme a mi educación y costumbres, soy un muy fiel hijo de la Iglesia de Inglaterra, con todo, Sire, no me tengo por obligado a perseguiros porque en algunos puntos sois de diversa opinión que yo; tampoco a perseguir a un católico romano que tiene el mismo derecho para reclamar mi parte de estima y benevolencia que vos, Sire". Burke era, por cierto, liberal, pero el hecho es que no le perdonaron su aprecio por el catolicismo, lo que le valió ser frecuentemente caricaturizado en la prensa, a veces con el hábito de jesuita.

Lo esencial en la polémica que entabló era su convencimiento de que no podía haber sociedad sin Dios. A su juicio, según lo expresa en las *Reflexiones*, todas las cosas debían hacerse con rela-

ción a algo, a un punto de referencia; toda la sociedad, como cuerpo, debía recordar su alto origen y su proveniencia, debía tener en cuenta a su Autor y Protector, sin lo cual el hombre no puede en modo alguno alcanzar su fin. Y ello había de hacerse públicamente, ya que Dios es el Señor no sólo de los individuos sino de las naciones. Quienes están convencidos de dicha soberanía "no pueden considerar reprensible [...] que este nuestro reconocimiento de un señorío supremo, casi diría que esta oblación del Estado mismo como digna ofrenda en el elevado altar de la universal alabanza, se lleve a cabo como todos los solemnes actos públicos se celebran, en edificios, con música, con decoración, con lenguaje [...], con solemnidad sin arrogancia, con suave majestad y sobria pompa". Toda persona provista de poder tiene que entender que obra por mandato, y que deberá rendir cuenta de él al Señor supremo, Autor y Fundador de la sociedad, y verdadero Soberano. "Una democracia perfecta es, por lo tanto, la cosa más desvergonzada del mundo. Como es la más desvergonzada es también la más temeraria". La soberanía del pueblo, la voluntad general, pretenden reemplazar la voluntad y la soberanía de Dios. La sumisión abyecta a la ocasional voluntad del pueblo, necesariamente voluble, extingue todo principio moral, todo uso del propio juicio y toda consistencia de carácter, y hace que los ciudadanos se entreguen a la ambición de los sicofantes populares o de los cortesanos aduladores.

Poco antes había escrito: "Sabemos [en Inglaterra], y lo que es mejor, sentimos íntimamente, que la religión es la base de la sociedad civil, y la fuente

de todo bien y de toda prosperidad [...] Si nuestro credo religioso necesita alguna vez una elucidación ulterior, no vamos a llamar al ateísmo para que nos lo explique. No alumbraremos nuestro templo con ese fuego impío. Será iluminado con otras luces. Será perfumado con otro incienso, no con las pestilencias importadas por los contrabandistas de metafísica adulterada [...] Sabemos, y nos enorgullecemos por saberlo, que el hombre es por su constitución un animal religioso; que el ateísmo va no sólo contra nuestra razón sino contra nuestros instintos, y que no puede prevalecer durante mucho tiempo. Pero si en un momento de orgía, en un delirio de ebriedad causado por el ardiente brebaje preparado en el alambique del infierno que ahora hierve tan furiosamente en Francia, descubriéramos nuestra desnudez, desechando esa religión cristiana que hasta ahora fue nuestro orgullo y nuestro consuelo, y una gran fuente de civilización entre nosotros, así como en muchas otras naciones, experimentamos la aprensión –conscientes de que el espíritu no soporta el vacío– de que alguna superstición tosca y degradante ocuparía su lugar".

7. *El canibalismo revolucionario*

Los campeones de la "tolerancia" no aportan, por cierto, solución alguna. "Que toleren todas las opiniones quienes creen que ninguna es estimable, es materia de poco mérito. Desatención pareja no es bondad imparcial. La especie de benevolencia que surge del desdén no es verdadera caridad". Tal

fue la actitud propiciada por la revolución cultural. "Los dirigentes de los clubes y cafés legislativos se embriagan de admiración ante la propia sabiduría y la propia habilidad. Hablan con el más soberano desdén del resto del mundo. Le dicen al pueblo, para contentarlo con los harapos con que lo visten, que son una nación de filósofos, y ora con todas la artes de las exhibiciones propias de charlatanes, con manifestaciones, tumultos y bullangas, ora con alarmas de conjuras e invasiones, intentan ahogar los clamores de la indigencia, y apartar los ojos del observador de la ruina y miseria del Estado".

Ya la revolución cultural se mostró despótica, observa Burke. Fue una suerte de gobierno paralelo. Ella tuvo sus legisladores, la *Enciclopedia*; su parlamento, los salones literarios; su tribuna, la Academia francesa; y en todo el país una red de clubes intercomunicados. Los filósofos reinaron sobre la opinión, apoyados en la guillotina de papel. Voltaire había dicho en 1775 que había que aplastar a la Infame, una operación que incluía todo un proceso, investigación, juicio, y por fin ejecución, es decir, la condenación pública al "desprecio".

De allí se pasó al Terror físico. Fue la época que Burke, en su libro *Reflexiones*, califica de "la Francia jacobinizada". Allí se explaya: "Han triunfado, y han impuesto a su Francia una insolente tiranía hecha de amos crueles e inexorables, y además de una especie hasta ahora nunca vista en el mundo. Los poderes y las tácticas mediante los cuales han triunfado no son los propios de grandes estadistas, o grandes jefes militares, sino las prácticas de incendiarios, asesinos, ladrones de casas, asaltantes, propagadores de noticias falsas, falsificadores de órdenes oficiales, y otros delitos que caen bajo la jurisdicción de la justicia común [...] Obran más como ladrones que se han apoderado de una casa, que como conquistadores que han sometido a una nación". Los epítetos no escasean: "Quienes han montado la exhibición del 14 de julio [la toma de la Bastilla] son capaces de cualquier maldad. No cometen crímenes para realizar sus proyectos, sino que conciben proyectos para poder cometer crímenes. No es su necesidad, sino su naturaleza, lo que los impulsa. Son filósofos modernos; cosa que afirmada de ellos significa cuanto hay de vil, salvaje y despiadado".

En la Revolución francesa, señala en una de sus cartas, todo es nuevo, por lo que se hacía más peligrosa, ya que no habiéndose tenido experiencia de algo semejante, no se sabía a qué remedios recurrir. "¿Se vio jamás, antes de esta época, una asociación de gente de letras metamorfosearse en una horda de ladrones y de asesinos; se vio jamás una caverna, una madriguera de bandidos y de matones tomar el tono y la pose de una academia de filósofos?" El mal tocó fondo. Burke llama "canibalismo" la perversidad de que se hizo gala, la ferocidad con que devoraban los cadáveres que previamente habían asesinado, bebiendo la sangre de sus víctimas, o haciendo beber a los hijos la sangre de sus padres; las afrentas a los cuerpos de los desgraciados que acababan de ser degollados, canalladas indignas de un ser humano, a las que no se les encuentra nombre adecuado. En cuanto a

los adversarios que morían de muerte natural, los jacobinos les negaban su derecho de sepultura. Incluso se quitó el plomo de los sepulcros con el fin de hacer balas para destruir a los que aún vivían. Deshonraban al hombre cuando nacía, lo encadenaban durante su vida, y le quitaban todo consuelo al fin de su existencia. Buscando persuadir a la gente de que no eran sino bestias, todas sus instituciones tendían a convertirlos en animales de presa, hacerlos furiosos y salvajes. No dejaban nada a la naturaleza a la que, por otra parte, exaltaban como si fuera una diosa. Crueldad diabólica que se goza con sus desmanes. Mientras los tribunales revolucionarios sesionaban en el lugar donde se degollaba, y las iglesias permanecían cerradas, como si se encontrasen en un momento festivo y gozoso, abrían teatros y organizaban danzas callejeras.

En otra de sus cartas, señala Burke que este fue el único ejemplo de "revolución completa", es decir, que ha trastornado el entero orden social, creando algo nuevo, una república feroz y sanguinaria, la más hipócrita y la más pérfida que se haya visto.

Tal hecatombe, tal orgía de sangre, tal canibalismo, no tiene para nuestro autor una explicación puramente natural. Es algo preternatural, satánico. "Jamás salió del infierno una calamidad mayor para castigar y para afligir al género humano –dice en su *Carta a un noble lord*.– La imaginación no puede concebir nada tan duro como el corazón de un metafísico [quiere decir, de un "ideólogo"] que lo es por naturaleza y por carácter: se aproxima mucho más a la maldad fría y refleja de un demonio

que a la pasión y fragilidad de un hombre; semejante al principio del mal mismo, es puro e incorporal como él; es un mal sin mezcla y desprendido de toda especie de amalgama".

En fin, "ninguna potencia [como Francia] ha estado tan baja, ninguna otra ha brillado con tanto esplendor".

III. La Revolución francesa: un peligro para Europa

Lo que a Burke más le preocupaba, y ello ya desde 1789, era "el espíritu de proselitismo" de la Revolución, que acompañaba a su "espíritu de fanatismo". Están penetrando en Berna, Alemania, España, Italia, y hasta Rusia, afirmaba. Apuntan también a Inglaterra "y aquí hallamos a quienes les abren los brazos, quienes recomiendan su ejemplo desde más de un púlpito". Para nuestro autor, el tema de la ingerencia de Francia debía ser la primera preocupación en la política de los países de Europa, donde ya trabajaban manifiestos sediciosos y adversarios subversivos. Las harpías francesas, denunciará en su *Carta a un noble lord,* salidas de las tinieblas del infierno, ponen sus huevos adúlteros en nidos extranjeros.

Si la peste se está extendiendo por Europa entera, Francia es como el banco de circulación de todos los principios funestos. "El pequeño catecismo de los derechos del hombre se aprende pronto –escribe en sus *Consideraciones*–, y las inferencias se dan en las pasiones". Incluso la corte de Viena está afectada. Hasta hacía poco, nos dice Burke, no vacilaba en condenar abiertamente la Revolución, tratando de incitar a toda Europa contra ella; ahora vuelve la vida imposible a los emigrados franceses. Como si deseasen que el hermano del Emperador estuviera realmente donde se encontraba nominalmente, es decir, a la cabeza del sistema de persecución de la religión, con tal de que ello se hiciese

guardando un poco más de respeto por su persona. Esto lo señalaba en 1790, cuando aún la Revolución parecía esperar que Luis XVI, ya exhausto, acabase por consentir con el proceso desatado, "recuperando el despotismo a través de la democracia", según se decía.

El tema de la peligrosidad de Francia revolucionaria para toda Europa aparece especialmente destacado en cuatro cartas famosas que envió Burke en 1796-1797, es decir, poco antes de morir, a un miembro del Parlamento inglés. De ellas sólo conocemos dos, bajo el nombre de *Cartas sobre la paz regicida.* El propósito de nuestro autor era combatir las tendencias que se estaban propagando en su patria en favor de una paz negociada con la Francia del Directorio. Era la Francia que había asesinado al rey, con sus manos aún tintas en sangre. La caída de Robespierre y el fin del terror jacobino, alimentaban ciertas esperanzas de un cambio en la política exterior de esa nación; por otra parte, la voluntad de Inglaterra comenzaba a flaquear, a raíz de los reveses que habían experimentado su diplomacia y sus fuerzas armadas.

Ya mucho antes de 1796, Burke se encontraba en desacuerdo con la mayoría de sus compatriotas en materia de relaciones internacionales. El gobierno inglés, cuyo objetivo era simplemente defender los intereses vitales de su patria, creía factible que, sin entrar en las querellas internas del país vecino, podría hacer comprender a la Francia republicana que era de su interés estar en paz con Inglaterra. Para Burke, al contrario, la agresividad de Francia

provenía precisamente de que su régimen político y social hacía de ella el enemigo natural de la Europa tradicional. No le parecía, pues, posible una política componendera, que excluyese la confrontación. En su opinión, la guerra se volvía inevitable, una guerra justa, que terminase con la restauración en aquel país convulsionado de un orden social conforme a las tradiciones y las costumbres europeas. A sus ojos, era imposible mantener con aquella Francia subvertida relaciones semejantes a las que las naciones europeas mantenían entre sí; la guerra con Francia era para él una guerra intestina, "la guerra de los partidarios del antiguo orden civil, moral y político de Europa contra una secta de ateos fanáticos y ambiciosos que han jurado su ruina". Nuestro autor se mostraba así bastante indiferente a los cambios concretos producidos con motivo de la caída de Robespierre. Para él, el Terror no constituía sino una de las encarnaciones posibles de la Revolución francesa, cuyos principios, que pervivían, eran sustancialmente disolventes. Se mantendría en dicha tesitura hasta el final de su vida.

Expongamos, pues, lo que se encuentra en sus dos cartas sobre la "paz regicida", es decir, sobre los intentos de paz de Inglaterra con un país que tenía las manos ensangrentadas con el asesinato de su rey. De ahí el título de las cartas. En la primera, su autor alerta a los parlamentarios de la Cámara sobre el peligro de que la Revolución se extienda a Europa, ya contaminada por el ideario de la "filosofía". Un ejército ideológico es más peligroso que una invasión militar. Si Europa va cediendo, ¿no se encaminará hacia su autodestrucción? Ya Francia se había apartado de Europa. "En lugar de los lazos políticos y religiosos que unían a Francia con la gran confederación política de la cristiandad, los revolucionarios han fundado una República sobre tres bases, diametralmente opuestas a las que sirven de fundamento a los otros Estados de Europa: estas bases son el regicidio, el jacobinismo y el ateísmo. A ellas han agregado un código sistemático de costumbres que debe poner la máquina en acción, seguir poniéndola en movimiento".

Luego especifica lo que quieren decir aquellas tres palabras. "Llamo República regicida, la que pone como ley fija de la naturaleza, y como consecuencia de los derechos del hombre, que todo gobierno no democrático es una usurpación, que todo rey en cuanto rey es un usurpador, y puede, y debe por ello mismo ser condenado a muerte, con su mujer, su familia y sus allegados. Al Estado que obra según estos principios, y que, después de haber abolido todas las fiestas religiosas, conmemora solemnemente el acto más flagrante de un asesinato y de una traición regicida, a ese Estado, digo, lo llamo «regicida por institución». El jacobinismo es la rebelión de los talentos emprendedores contra la propiedad. Cuando individuos sin autoridad forman asociaciones para destruir las leyes preexistentes del país y se apoderan de los bienes ajenos; cuando un Estado reconoce sus actos y masacra a los que defienden sus posesiones legítimamente adquiridas, a ese Estado lo llamo «jacobino por institución». Y llamo «ateo por institución» al Estado que como tal no reconoce la existencia de Dios, cuando no le rinde culto alguno, cuando persigue a la reli-

gión de manera implacable con el exilio y la muerte, cuando cierra y derriba los templos, cuando en lugar de la religión instituye ritos teatrales impíos y blasfemos en honor de una razón pervertida, y eleva altares a una República corrupta y sanguinaria, cuando erige escuelas donde educan a una generación nueva en aquellas ideas, dicho Estado es «ateo por institución»".

Pues bien, prosigue nuestro autor en su inspirada carta, advertimos la intención que aquellos hombres tienen de exportar sus ideas. Y no sólo sus ideas sino también sus métodos de trabajo, los hábitos que introducen. Porque más influyen las costumbres que las leyes; nos corrompen o nos purifican; nos pulen o nos hacen groseros; dan a nuestra vida entera su forma y su color, ayudan a la moral o la destruyen o reemplazan. Pues bien, el sistema de costumbres impuesto en Francia es el más salvaje que se haya podido concebir. Para poner un ejemplo de dichos procedimientos, recuerda Burke que en cierta ocasión los revolucionarios llevaron quinientas o seiscientas mujeres borrachas para que pidieran desde la barra de la Asamblea la sangre de sus hijos realistas o constitucionales. Otras veces vinieron los padres solicitando la sangre de sus hijos, o los hijos la de sus padres...

El problema no es local. Se ha vuelto internacional. A los comienzos de la Revolución, Burke pensaba, según él mismo lo confiesa en esta carta, que la parte sana de la sociedad francesa, los patriotas firmes y decididos, libres del contagio ideológico, resistirían por la fuerza. Pero con el paso del tiempo

se vio que esos hombres nada podrían a no ser que viniese en su ayuda gente de otros países. Los extranjeros de buena doctrina habían de ser los primeros interesados en auxiliar a sus hermanos franceses desvalidos, máxime que también ellos estaban amenazados. Se daba perfecta cuenta de lo riesgoso que era proponer algo semejante. Pero cuando escribía esto ya era anciano, y no podía sino decir a sus compatriotas la verdad: "En la crisis en que estamos, es preciso o que hable libremente o que me calle [...] Lo que escribo es una especie de testamento".

De ahí su consejo a los parlamentarios ingleses: "No podemos arreglarnos con nuestros enemigos en las circunstancias actuales, sin abandonar cobardemente los intereses del género humano [...] El alma de Europa era Inglaterra, no esta Inglaterra aislada del mundo [...] sino la Inglaterra que se consideraba como identificada con Europa; esa Inglaterra que simpatizaba con las desgracias del género humano, sentía que nada en los asuntos humanos le era extraño. Finalmente pongamos por axioma indestructible que no puede haber contra Francia ninguna confederación duradera y eficaz si Inglaterra no es sólo parte de ella, sino parte principal, y que Inglaterra no puede luchar contra Francia sino aliándose con toda la cristiandad". Es claro que, como dice enseguida, se trata de una guerra que deberá incluir el enfrentamiento cultural, ya que "luchamos contra una doctrina armada".

Más adelante propone una hipótesis que, después de todo lo que se había visto, no parecía irrea-

lizable: "Supongamos que nuestro rey hubiese sido sacrílegamente asesinado, su digna esposa masacrada, las princesas asesinadas con miles de madres e hijas de familias distinguidas; el príncipe de Gales y el duque de York, forzados a huir con sus hermanos; todo nuestro clero saqueado, deportado; la religión prohibida bajo todas sus formas; la ley destruida hasta en sus bases; los jueces condenados por tribunales revolucionarios; los Pares y los Comunes despojados de sus últimos reductos de tierra; reducidos a mendicidad por haber salvado sus vidas huyendo; masacrados si permanecían; todos los oficiales proscriptos; trescientas mil personas en prisión [...] ¿Sería en la facción de los criminales donde yo encontraría mi patria? ¿Podría considerárseme traidor si fuese a golpear la puerta de algún poderoso en la cristiandad para obtener socorro en favor de mis amigos y contra los opresores?" Si acudimos en auxilio de Francia "no será una guerra en favor de Luis XVI, será una guerra en favor de Jorge III o de Francisco II, por la dignidad, el honor, la virtud, la religión de Alemania tanto como de Inglaterra; será una guerra en beneficio de todo el género humano".

Burke insiste en la idea de Cristiandad, como entidad superior a las naciones que la integran. Europa es un gran Estado común, que posee básicamente las mismas leyes, con diferencias accesorias, originadas en la diversidad de las costumbres. "Las naciones europeas –leemos en la misma carta– han profesado el cristianismo en sus máximas fundamentales, con variaciones poco importantes en las formas y en puntos de doctrina secundarios.

El edificio político y económico de todos los Estados de Europa se ha elevado sobre los mismos principios y el mismo modelo; está copiado de las costumbres góticas y germanas, de las instituciones feudales, que hay que considerar como emanaciones de aquellas costumbres; enseguida la ley romana las ha pulido, estableciendo un sistema regular y metódico. De allí los diferentes Estados que en todos los países de Europa se establecieron con o sin monarcas [...] De estas fuentes comunes nació un sistema de educación y de costumbres que era parecido, por así decirlo, en todas partes [...] y que desposaba entre sí los colores de las diferentes partes de ese mismo todo. Las universidades destinadas a la instrucción de la juventud diferían poco por las facultades, las ciencias o las artes liberales. De este intercambio de hábitos, de esta similitud de estilos, resultaba que ningún ciudadano de Europa era extranjero en ninguna de sus partes; quedaba solamente una agradable variedad que recreaba al espíritu instruyéndolo, y enriquecía su imaginación [...] Un hombre fuera de su país, por placer o por negocios, por salud o por necesidad, ya viajase o se estableciese en algún lugar, nunca se encontraba, por así decirlo, fuera de su casa".

Pues bien, "estos miserables [los revolucionarios] no se han limitado con derrocar su antiguo gobierno, como se lo ha entendido falsamente, sino que han hecho cisma con todo el universo, y este cisma abarca todo, desde lo más pequeño a lo más grande". Tras su ruptura violenta con la Cristiandad ahora busca Francia que las naciones adopten sus principios, o vivan en guerra perpetua. Por eso

Burke insta a combatirla, "no como a Estado, sino como a facción".

En su segunda carta vuelve una y otra vez sobre el mismo tema. Los jacobinos, escribe, se mostraron maestros en habilidad y destreza, logrando que una guerra nacional se universalizara. Lo que ahora existe es "la guerra de los partidarios del antiguo orden civil, moral y político de Europa, contra un secta de ateos fanáticos y ambiciosos que han jurado su ruina. No es Francia imponiendo un yugo extranjero a otros pueblos; es una secta que aspira a la dominación universal, y que comienza por la conquista de Francia [...] Vieron que se trataba de una *guerra civil*, pero les convenía persuadir a sus adversarios de que era una *guerra extranjera"*. Fue una "guerra centrífuga": desde el centro de Europa se expandió a toda la Cristiandad.

Tales fueron las razones por las cuales Burke, no siendo un espíritu belicoso, juzgaba conveniente que Inglaterra, saliendo de su insularidad, se adhiriese a las otras naciones europeas. "Todos mis esfuerzos se juntaron –dirá en su *Carta a un noble lord*–, para suscitar en la Cámara de los Comunes, donde tengo el honor de ocupar un lugar, el coraje y el vigor necesarios para emprender la guerra más evidentemente justa y más indispensable que jamás haya emprendido esta nación y ninguna otra nación de la tierra; mi fin fue preservar a mi patria del yugo de hierro que la amenazaba, y, más aún, salvaguardarla del fatal contagio de los principios destructores que [los franceses] se esforzaban por expandir; mi deseo fue preservar lo más posible el antiguo

candor nativo del pueblo inglés, su piedad, su buen natural, su excelente carácter, en toda su pureza, en toda su integridad, de la epidemia pestilencial que, después de haber tomado nacimiento en Francia, amenaza con saquear enteramente el mundo moral y aun en gran parte el mundo físico, así como ya lo ha hecho en el foco de su más maligna intensidad". Actitud decidida, por cierto. Era casi el único que en Inglaterra abogaba por esta guerra justa.

Cuando Burke murió, en 1797, ya Francia se había apoderado de varias partes de Europa. Inglaterra se encontraba desarmada. Las invasiones se multiplicarían: Austria y el Imperio, Suiza, Piamonte, Toscana, Rusia, España, Turquía... Como lo ha señalado Hipólito Taine en su libro *Les Origines de la France contemporaine*, los velos iban cayendo y el carácter de la secta se mostraba al desnudo. Defensa de la patria, liberación de los pueblos, derechos del hombre, libertad irrestricta, todas esas grandes palabras permanecían en la región de las utopías. Habían comido a Francia; ahora la banda revolucionaria emprendía comerse a Europa. El dilema de Burke se cumplió: o se destruía el sistema de bandidaje establecido en Francia, o Europa sería destruida.

IV. La prudencia política de Burke

Nuestro pensador inglés, a veces arrebatado, siempre se mantuvo en el marco de la sensatez. Conocemos el alto valor moral de la virtud de la prudencia, que tan gloriosamente adorna la personalidad de Burke. Sabemos que lo primero que exige dicha virtud es el conocimiento de la situación, el diagnóstico adecuado. Nuestro autor valoraba y cultivaba particularmente este primer escalón de la virtud, según nos lo revela en sus *Reflexiones*: "Dentro de la inevitable incertidumbre, en cuanto a sus efectos, que se asocia a toda medida de la prudencia humana, nada parece antídoto más seguro para el veneno del engaño que su detección. Es verdad que el engaño puede ser tragado después de haber sido así descubierto, y tal vez incluso tragado con más avidez por ser un engaño detectado. A veces los hombres hacen una cuestión de honor de no ser desengañados, y preferirían caer en cien errores que confesar uno [...] Acá y allá, algunos hombres, extraviados al principio por intenciones buenas y fantasiosas, pueden ser llevados, cuando sus primeros fervores decaen, a participar en un análisis sereno de los planes con que fueron seducidos. Solamente a éstos –y lamento decir que no es probable que formen un grupo numeroso– nos dirigimos con un poco de esperanza".

En sus debates intelectuales, Burke siempre se obstinaba en partir de la realidad y no de alguna

ficción. Con frecuencia recurría a lo que gustaba llamar "la naturaleza de las cosas", frente a los utopismos de la Revolución, como por ejemplo la idea de la "voluntad general" de Rousseau, "doctrina inaplicable a la vida real", decía. Justamente alaba en la implícita constitución inglesa el hecho de que haya nacido de la realidad. Es precisamente en esto, afirma, donde reside la superioridad de los "derechos de los ingleses" sobre los "derechos del hombre"; los primeros, consuetudinarios, aseguran las garantías de una comunidad ya constituida; los de los franceses sólo admiten como base artificios "aritméticos" y quiméricos, brotados de una reconstrucción ideologizante de la sociedad. Si el representante inglés es el diputado de la entera Gran Bretaña tradicional y no sólo el lenguaraz de sus electores ocasionales, es porque pone sus palabras al servicio de las "leyes fundamentales" del Reino Unido, es decir, de un orden que es irremediablemente superior a su voluntad.

Ha señalado Julio Irazusta que Burke dio muestras de su gran equilibrio al ofrecernos una teoría del gobierno mixto que existe en Inglaterra, "gobierno que comporta algunas veces la necesidad de velar por la autoridad y otras la de velar por la libertad, y cuya garantía de buen funcionamiento no se halla en la ley sino en la tradición política nacional; no en la razón razonadora sino en la virtud de la prudencia, que tiene más en cuenta lo oportuno que lo legítimo". "Las leyes no van muy lejos", gustaba decir. "Constituid el gobierno como gustéis, la mayor parte de él dependerá del ejercicio de los poderes que en general se confían a la

prudencia y rectitud de los ministros del Estado [...] Sin ellos, vuestra comunidad no es más que un esquema en el papel, no es una constitución viva, activa y efectiva". Prosigue Irazusta: "En general siguió siempre dando más importancia al estudio de los hechos que al de las teorías. Y en particular, respecto de la constitución británica, su concepción fue en adelante siempre la misma: la de que dicha constitución era un estado de maravilloso equilibrio entre diversos elementos; equilibrio que se debía tratar de no romper cuando se hallaba bien establecido y que se debía procurar restablecer cuando se veía alterado".

Burke era un hombre práctico, como buen inglés, con cierta inclinación a lo coyuntural, sin dejar de ser un pensador de fuste. Toda su vida la dedicó a defender la libertad y la autoridad, ese binomio cuyas partes parecen inconciliables. Señala Irazusta que así como durante sus luchas por la libertad no ponía entre paréntesis sus ideas de orden y de conservación social, cuando su lucha era por la autoridad seguía manteniendo los principios liberales de toda su vida. Tal fue la razón por la que fue dejado de lado por sus enemigos y aun por sus colegas en la Cámara. Pareciera que su amor a la libertad lo debía haber llevado a valorar de manera positiva a la Revolución francesa, prosigue el pensador entrerriano. Pero no fue así. "¿Qué tiene de común este liberal inglés, este varón prudente, conciliador, abogado de una constitución empírica y consuetudinaria, con los libertarios franceses de 1789, discípulos de Montesquieu, Voltaire y Rousseau, partidarios de la constitución escrita y el rasero social?". Poco y nada.

Aquello por lo que en el fondo siempre luchó fue por el realismo político, que a veces lo llevó a atacar el autoritarismo del gobierno inglés en la India –inicua opresión, decía–, especialmente durante la gestión de Warren Hastings, su conquistador, y otras a la libertad vuelta libertinaje. "Un hombre que desea seguir siendo consecuente –escribió Burke en carta a un miembro de la Asamblea nacional–, lo será variando sus medios para conservar la unidad de sus fines, y cuando el equilibrio de la nave en que viaja corra peligro de volcarse hacia un lado, desea llevar el ligero peso de sus razones al otro lado, para conservar su equilibrio". Siempre lejos de cualquier tipo de oportunismo, sólo obraba de acuerdo a la mesura política. A quienes le reprochaban sus variaciones les respondía: "Un diferente estado de cosas requiere soluciones diferentes". He ahí una expresión del lenguaje de la más sólida prudencia. "Estaba persuadido de que el gobierno es cosa práctica, hecha para la felicidad humana y no para dar un espectáculo de uniformidad o satisfacer los esquemas de políticos visionarios".

En su estudio preliminar a las *Reflexiones* de nuestro autor, señala Irazusta su insistencia en la teoría de la *prescripción*, que era, en su opinión, el más sólido de los títulos, no sólo de propiedad, sino del gobierno que la asegura. "Es una presunción a favor de todo sistema de gobierno establecido, y en contra de todo proyecto aún no ensayado, el hecho de que una nación ha existido y florecido durante largo tiempo bajo aquél. Es una presunción todavía mejor que la elección hecha por un país, superior a todo arreglo repentino y temporario

hecho por elección circunstancial". Porque la "nación" no es la elección de un día, o de un grupo de gente, "es la deliberada elección de los siglos y de las generaciones; es una constitución hecha por lo que es diez mil veces mejor que la elección, hecha por las circunstancias particulares, las ocasiones, los temperamentos, las disposiciones y los hábitos morales, civiles y sociales del pueblo, hábitos que sólo se revelan en un largo espacio de tiempo". Contrapesa Burke las teorías usurpadoras de la Revolución francesa, que quiere ir a contrapelo de las tradiciones nacionales, con las de Inglaterra. "Nuestra constitución es como una isla, que gasta y restringe al mar que tiene sujeto; en vano rugen las olas. En esa constitución yo sé, y siento con exaltación, que soy libre [...], y sé también que no puedo elevarme más allá de cierta altura muy limitada, sino a riesgo de provocar mi caída o la ruina de mi propio país. Sé que hay un orden, que tiene a las cosas muy en su lugar; que está hecho a nosotros, como nosotros lo estamos a él".

Si se acepta que hay un contrato social, éste no es disoluble por la voluntad de sus partes. Porque la sociedad es la creación de muchas generaciones, un contrato implícito "entre aquellos que están viviendo, los que están muertos y los que tienen que nacer". Justamente los *whigs* modernos del Parlamento condenaban a Burke y su principal libro, el de las *Reflexiones*, y por tanto también la prescripción de los antiguos *whigs*.

Es cierto que en la política siempre hay cosas que retocar, pero sin por ello tener que destruir.

"Todas las reformas que hicimos hasta ahora se basaron en el principio de la reverencia a la antigüedad [...] Los que nunca vuelven la vista hacia los antepasados, nunca mirarán hacia la posteridad". La monarquía francesa tenía abusos, por cierto, pero ¿acaso no era susceptible de ser mejorada? Se quiere abatir en media hora lo que la prudencia, el juicio y la previsión pudieron crear en centenares de años. Reformar conservando, he ahí lo adecuado. Será lento, pero así debe ser. Y cuanto más insensible la reforma, mejor.

En 1796, en su *Carta a un noble lord*, contrapone la revolución a la reforma: "La reforma nada cambia en la esencia de las cosas [...]; ella es simplemente la aplicación directa del remedio a la queja que se denuncia [...] Hay que repetir esto [...] hasta que a fuerza de reiterarlo llegue a adquirir la trivialidad de un proverbio: innovar no es reformar. Los revolucionarios franceses han atacado todo, siempre se han negado a reformar nada, no han dejado nada, absolutamente nada, sin cambio. Las consecuencias están a la vista [...]; quebrantan la seguridad pública, amenazan nuestros placeres domésticos, paralizan el crecimiento de la juventud, turban la paz de los ancianos [...], infestan nuestras ciudades y nos persiguen hasta en el retiro de nuestros campos".

En ocasiones le objetaron a Burke el limitarse a criticar la Revolución francesa sin proponer soluciones. La decisión, que concluye el proceso del acto prudencial, le era sumamente difícil, máxime encontrándose lejos de Francia.

V. Algunas limitaciones del pensamiento de Burke

Señalemos, para terminar, ciertos lunares en la doctrina de este hombre tan genial. Su juicio, especialmente el tocante a la Revolución francesa, que es lo que acá más nos ha interesado, incluye una crítica del abstractismo reformista francés, en comparación con la empiria inglesa. Los revolucionarios son utópicos, él quiere ser *pragmático*. Esto tiene algo de bueno, en cuanto que aleja su posición del abstraccionismo político, pero puede dar cauce al espíritu prevalentemente practicista y empírico al que son tan proclives los ingleses.

Asimismo llama la atención su aparente menosprecio por la *metafísica*. Le da a esa palabra un sentido despectivo. "Yo no entro en distingos metafísicos. Odio hasta el sonido de su nombre". Ello puede provenir también de su tendencia un tanto desmedida a lo fáctico. Pero más bien pensamos que confunde lo que llama "metafísica" con utopismo, o pensamiento abstracto, ficción mental, totalmente ajena a la realidad. "El odio que alguna vez declaró por las distinciones metafísicas –observa Irazusta– no debe extraviar sobre el pensamiento de Burke, quien sin duda lejos de odiar la metafísica en sí bebía en ella sus mejores inspiraciones. Pero lo cierto es que desde sus primeras actitudes ante el gran público el nuevo orador inglés mostró su empirismo político, por sobre las vanas abstracciones del filosofismo de su época".

Burke se mostró claramente contrarrevolucionario. Con todo, a la vez se declaraba *liberal*, lo que nos suena a incongruente. Durante una discusión mantenida en los Comunes a raíz del pedido de algunos clérigos, abogados y médicos, de que se les relevara de suscribir los 39 artículos que los funcionarios debían jurar desde la implantación de la reforma eclesiástica, Burke se pronunció en contra, aduciendo su incompetencia en conocimientos teológicos. Pero allí agregó una frase preocupante: "No entraré en la cuestión de saber cuánta verdad es preferible a la paz. Tal vez la verdad es mucho mejor. Pero como apenas tenemos jamás la misma certeza sobre una u otra, me pondría (a menos que la verdad fuese evidente) del lado de la paz, que lleva en su compañía a la caridad, la más alta de las virtudes".

En el texto recién citado, si bien no debemos dejar de destacar lo que está entre paréntesis, la afirmación suena a endeble. Así entendía el modo correcto de encarar la política: "No se puede afirmar nada universal, racionalmente, sobre ningún tema moral o político. Las abstracciones metafísicas puras no pertenecen a estas materias. Las líneas de la moralidad no son como las líneas ideales de la matemática, las excepciones y modificaciones no se hacen por procesos lógicos, sino únicamente por las reglas de la prudencia". Algo de verdad se contiene en esta afirmación, pero no deja tampoco de suscitar ciertas reservas.

El liberalismo de nuestro autor se extiende también al campo religioso. Burke creía que la religión

era universal. Si bien desaprobó los intentos de reducir una religión particular a la llamada "religión natural" –el deísmo de los revolucionarios–, entendía que cada sociedad tenía la religión que mejor se le adaptaba. Era defensor, por cierto, de las diversas comunidades cristianas en Europa, pero nunca trató de propagar –o exportar– el cristianismo a países donde éste no era su fe natural. Creía, por ejemplo, que la religión tradicional de la India debía preservarse. También deseaba que se conservase el catolicismo romano en su Irlanda natal, no porque fuese la religión verdadera sino por ser la que había gestado a su patria chica. En lo que toca a Inglaterra, juzgaba necesario salvaguardar la posición privilegiada de la Iglesia anglicana, porque era congruente con la estructuración de la sociedad, así como el catolicismo romano era mejor para Francia y el calvinismo para Ginebra.

Por cierto que el "liberalismo" de este intelectual inglés, abogado de una constitución empírica y consuetudinaria, nada tenía que ver con el pensamiento de los libertarios franceses de 1789, discípulos de Montesquieu, Rousseau y Voltaire. Así como en 1775 había defendido la causa de la libertad en la India y en 1785 la de los Estados Unidos, ahora combatía a los libertarios en nombre de la autoridad y de los valores tradicionales de Francia.

Rehacer todo de nuevo era la voluntad profunda de los revolucionarios. "Queréis corregir los abusos de vuestro gobierno", les dice Burke, "pero ¿para qué hacer todo de nuevo? ¿Os es imposible volver a encontrar la fisonomía eclipsada de la constitución de vuestros padres?, ¿por qué no nos miráis a nosotros? Allí habríais encontrado la ley común de Europa". Al parecer, Burke no captó que lo que tenía delante era una revolución que pretendía precisamente eso: abolir la antigua "ley común de Europa", lo que quedaba de Cristiandad. No se dio cuenta de que era precisamente esto de lo que se trataba, y no de otra cosa. Ni pareció captar el papel que en dicha destrucción de la Cristiandad cumplió la rebelión protestante y su derivación anglicana, rompiéndose la unidad de la Europa católica.

Por lo demás, no nos parece que Inglaterra fuese precisamente un modelo que imitar. "Por combatir el fanatismo revolucionario –escribe Irazusta–, algo se le contagió del mal que anhelaba ahorrar a su país; y fomentó el fanatismo de los predestinados, a que Inglaterra era propensa por el origen calvinista de su religión, acentuando un defecto nacional que a la vuelta de siglo y medio resultaría fatal para la nación".

* * *

F. P. Lock, inteligente estudioso de Burke, sostiene que nuestro autor no fue un teórico de la política, sino más bien un político fáctico y un orador de fuste. No opina así Irazusta para quien nuestro autor es "el pensador político más notable de Inglaterra (o uno de los más notables de todos los tiempos)...". También asevera: "Más que trazar el programa de un partido [el partido *whig*], lo que hizo Burke fue ofrecer a su país una doctrina política completa y admirablemente ajustada, que encerraba los mejores principios de la filosofía tradicional, y

mostraba su influencia en la actualidad contemporánea, en un lenguaje hechicero que por el amor de las bellas letras se difundió en toda la clase culta, y aleccionó a los mejores estadistas ingleses que en ella se reclutaban principalmente, cualquiera fuese la fracción partidaria a que pertenecían".

Como señala P. Raynaud, nada es más revelador de las dificultades de su posición que la manera como su obra fue recibida por el pensamiento político francés: los contrarrevolucionarios tomaron de él muchos argumentos, pero depurándolos de lo que en ellos había de liberal; los liberales lo apoyaron en la condenación de las tendencias "despóticas" o "tiránicas" de la Revolución, pero no lo podían aceptar completamente puesto que, para ellos, 1789 marcaba el comienzo de la libertad en Francia.

Sea como fuere, Burke permaneció hasta el fin de su vida fiel a sus principios. Pese a todos los golpes que recibió en tantos años de agitada existencia, nunca dejó de ser, como dijo en expresión galante un autor alemán, "la nudosa encina del bosque, que rodeada de árboles jóvenes de varias clases, aguarda el huracán y no se doblega ante él en ninguna parte del tronco o de las ramas. Mientras los jóvenes árboles de más tierna condición, apenas se atreven a conservar su posición, cediendo, él, firme en sus principios, prefiere quebrarse, y con el noble ejemplo de su caída, da prueba de que las raíces antiguas no son flexibles. Era el héroe férreo de los principios, el maestro de sabiduría política para su pueblo, el predicador sobre las olas alborotadas; no un pacificador y amansador, sino un profeta inflexible que esperaba del porvenir el reconocimiento de su verdad".

A nuestro entender, lo que quizás le faltó a Burke fue lo que hoy llamamos una "teología de la historia", al estilo agustiniano. Con todo, las lecciones que nos ha dejado son imperecederas.

Obras consultadas

Julio Irazusta, *La monarquía constitucional en Inglaterra,* Eudeba, Buenos Aires 1970.

Estudios Histórico-Políticos, Dictio, Buenos Aires 1973.

Edmund Burke, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa y otros escritos*, Dictio, Buenos Aires 1980. En este libro se contienen las siguientes obras:

Reflexiones sobre la Revolución Francesa (1790).

Carta a un miembro de la Asamblea Nacional (1791).

Consideraciones sobre la situación de Francia (1791).

Edmund Burke, *Réflexions sur la révolution de France*, Hachette, Paris 1989. En este libro se contienen, además de las *Réflexions*, los siguientes textos elegidos de Burke sobre la Revolución:

Discours lors du débat sur les estimations de l'armée (1790)

Lettre au vicomte de Rivarol (1791)

Appel des whigs modernes aux whigs anciens (1791)

Lettre à un noble lord (1796)

Première et deuxième lettres sur la paix régicide (1796-1797)

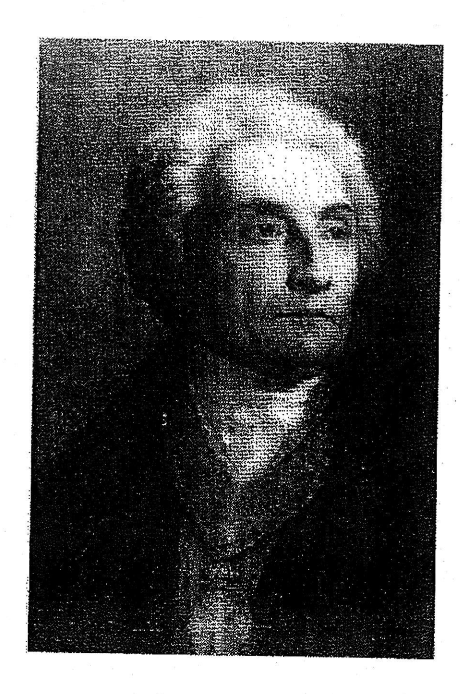
F.P. Lock, *Burke's reflections on the Revolution in France*, General Editor Claude Rawson, London 1985.

Conor Cruise O'Brien, "A vindication of Edmund Burke", en National Review, diciembre 17 (1990), pp. 28-35.

Yves Chiron, "Edmund Burke, premier écrivain de la contre-révolution", en Cahiers de Chiré n° 4 (1989), pp. 117-120.

Capítulo Segundo

JOSEPH DE MAISTRE



Joseph de Maistre

La figura de Joseph de Maistre es capital para lo que nos hemos propuesto en el presente curso. Pocos como él han dado muestras de tanta perspicacia cuando se trata de entender los elementos sustanciales de la Revolución. Pocos como él han logrado sumergirse hasta sus mismas raíces para percibir desde allí lo que se escondía tras los hechos cuya inteligencia escapaba –y sigue escapando– al común de la gente.

I. Vida y obras

Nació de Maistre en 1753 en Chambéry, capital del ducado de Saboya, que pertenecía por aquel entonces al Piamonte, una de las provincias del rei-

no de Cerdeña. Dicho reino, que integraba el Imperio Habsburgo, en 1730 había sido cedido a Saboya a cambio de Sicilia. En 1860 pasaría a Francia.

Provenía Joseph de una familia humilde, pero poco a poco fue remontando de posición. Su padre, magistrado de renombre, llegó a ser senador, y luego, a partir de 1764, segundo presidente del senado de Saboya. En 1778, el ascenso social de la familia quedó consagrado, ya que el padre de nuestro autor recibió el título de conde, entrando así en la nobleza hereditaria del ducado.

En este ambiente saboyardo, de cierto nivel cultural, adherido sinceramente a la práctica religiosa y a la defensa de las virtudes tradicionales, ya desde su adolescencia nuestro Joseph se interesó en las controversias filosóficas y religiosas que signaban aquella época, bastante turbulenta, por cierto. Desde los quince años comenzó a tomar notas de sus lecturas, extractando lo que más le interesaba. Tanto que su tío, el senador Joseph Demotz, al verlo tan interesado en los estudios, le legó su biblioteca. Al filo de los años, nuevos aportes y adquisiciones personales, harían de aquella biblioteca una de las más provistas de Saboya, lo que revela la amplitud de sus intereses culturales y la pasión de un bibliófilo. Su precoz encuentro con los libros sería decisivo.

Cursó sus estudios en el colegio real de Chambéry, a cargo de los padres de la Compañía de Jesús. Desde que los jesuitas habían sido inhabilitados para la docencia, enseñaban allí sacerdotes del clero diocesano. Sin embargo aquéllos seguían presentes en esa ciudad, que no sin razón fue conocida

como "la fortaleza de los jesuitas", gracias a la protección discreta del senado de Saboya; aun después de la supresión de la Orden, en 1773, siguieron viviendo en comunidad hasta la Revolución, continuando de algún modo su misión original de educar a los futuros dirigentes, y dando tandas de ejercicios espirituales para ellos, especialmente en el marco de la "Congregación de Nuestra Señora de la Asunción", a la que pertenecían las principales familias de Chambéry. El joven Joseph los tuvo como directores espirituales, y quizás como preceptores.

Al concluir sus estudios secundarios ingresó en la facultad de derecho de la Universidad de Turín. En 1772 dejó la capital del reino de Cerdeña, con el grado de doctor en la mano. Vuelto a Chambéry, comenzó a subir los peldaños del escalafón judicial. En 1788, a los 35 años, fue nombrado miembro del tribunal de justicia (Senado) de Saboya, alcanzando así la cumbre de su profesión.

Pronto de Maistre se sumergió en las grandes controversias de su época. Para mejor hacerlo prestó especial atención a la obra de los "filósofos". Leyó todo Voltaire, conoció de memoria al "elocuente Jean-Jacques", consultó la *Enciclopedia*, siendo uno de los raros saboyardos que la poseía en su biblioteca. Algo que no deja de llamar la atención es su temprana pertenencia a la masonería, en la inteligencia de que dicha institución podría ayudar a crear una forma superior de cristianismo, estrechamente ligada con la vida social y política. No deja ello de resultar curioso, ya que Clemente XII en 1738 y Benedicto XIV en 1751 habían condenado la secta.

¿Cómo entender semejante anomalía? Más allá de razones de índole mundana –quedaba bien ser masón– de Maistre entendía que en una época de libertinaje y ateísmo, con una religión a la defensiva, la masonería podría ser un importante aliado del cristianismo desfalleciente. Consideraba que la iniciación masónica era esencialmente cristiana, y que, remontándose a los primeros tiempos del cristianismo, había contribuido a salvar la tradición primordial. Ello lo llevó a negar de manera rotunda la tesis de Barruel, según el cual la masonería fue la gestora más activa de la Revolución. Para de Maistre los principales culpables no fueron los masones sino los Iluminados de Baviera, quienes habían corrompido la verdadera masonería, juntamente con los clubes y sociedades de pensamiento, los enciclopedistas y los filósofos del siglo XVIII.

A su juicio, para luchar eficazmente contra la incredulidad había que superar la oposición "aparente" de las confesiones cristianas mediante una actividad *simbólica*, a través de la "iniciación". Por lo demás, la sociedad secreta a la que de hecho se afilió no tenía el carácter anticatólico y ateo que la masonería tomaría luego, especialmente en Francia. Con todo, no deja de causarnos perplejidad la extraña benevolencia de nuestro autor por la masonería; nos cuesta cohonestar dicha actitud con su acendrado catolicismo –era una persona visceralmente católica–; quizás lo que intentó fue darle un tono más "simbólico" al catolicismo, ante posibles posturas racionalistas dentro de la Iglesia. Amaba la interpretación alegórica de las Escrituras, el simbolismo de los números, la reivindicación del carisma profético. Un poco al estilo de Orígenes, a quien tanto admiraba. Por lo demás, siempre conservó una fe profunda, alimentada desde la infancia por la práctica de los sacramentos, la lectura de los Evangelios, el examen de conciencia y las obras de caridad.

Su primer biógrafo, Rodolfo de Maistre, hijo suyo, refiriéndose en 1851 a la adhesión de su padre a la masonería, la calificó como una aventura pasajera. Había por aquellos tiempos, nos dice, numerosos masones católicos. Las aguas no estaban del todo divididas. Habríase tratado de un error de juventud que pasó sin dejar secuelas. No todos comparten dicha opinión. Sea lo que fuere, se dice que su experiencia masónica duró unos quince años. En 1791, la Logia de la "Perfecta Sinceridad" a la que pertenecía, y cuyos miembros tomaron partido en la contrarrevolución, fue disuelta, y a partir de ese momento no aceptó volver a entrar en aquellos claustros. Al parecer, si hasta los 40 años fue favorable a dicha institución, tanto los horrores de la Revolución como la influencia de los jesuitas con quienes trataría asiduamente durante su permanencia en San Petersburgo, de la que enseguida hablaremos, modificaron su opinión. Con todo, nunca perdería cierta inclinación por el esoterismo.

Más allá de este asunto, lo que en él suscita principalmente nuestro interés es el crítico lúcido de la Revolución francesa. Por aquellos años conoció al "admirable Burke", como gustaba calificarlo, leyendo en 1790 sus *Reflections on the Revolution*, libro cuya lectura contribuiría de manera determinante en la formación de su pensamiento político. En una

de sus cartas rinde homenaje a esa obra que tanto ha contribuido, señala, a reforzar sus ideas "antidemócratas y antigalicanas". Como Burke, denunciará el terror ideológico de los sistemas abstractos, con pretensiones universales, y exaltará el valor de la experiencia ancestral, coherente "con el genio de los pueblos". Fue así como, desde las primeras manifestaciones revolucionarias, se enfrentó a los novadores, negándose a seguir "la corriente" imperante, lo que le ocasionaría el apartamiento de algunos colegas suyos y amigos del Senado, ganados a las ideas nuevas o deseosos de mantenerse en una "prudente" espera.

Ya en 1788, vísperas de la Revolución, había elegido su campo: el de la fidelidad al trono y al altar, con el consiguiente categórico rechazo de las *Luces*, el retorno a las fuentes, la búsqueda de la unidad entre la fe y la razón. La Revolución entró brutalmente en Saboya en 1792, sin sorprenderlo demasiado. Desde 1790 había alertado a su gobierno sobre dicho riesgo. El 21 de septiembre, los ejércitos revolucionarios atravesaron la frontera de Chapareillan, haciendo retroceder sin combate al ejército sardo y entrando en Chambéry, su patria chica, como misioneros del nuevo orden, ese nuevo orden contra el que de Maistre lucharía durante treinta años. Por fidelidad hacia su rey, se dirigió a Turín. En 1793 volvió a Chambéry para observar sobre el terreno el modo de comportase del régimen en el poder. Allí se le exigió que jurase fidelidad al nuevo gobierno, pero él se negó, aduciendo que había jurado obediencia a su legítimo rey. Acusado de contrarrevolucionario, le confiscaron todos

sus bienes, quedando en la miseria. A punto de ser detenido, se dirigió a Ginebra para radicarse luego en Lausanne (Suiza) desde 1793 a 1797. Durante los dos meses que siguieron a su instalación en la capital valdense, publicó sus primeros escritos contrarrevolucionarios, entre los cuales sus cuatro *Cartas de un Realista saboyano a sus compatriotas*, con el fin de dar pábulo a la resistencia de los monárquicos en Saboya.

Durante el año 1794, que en los territorios dominados por la Revolución fue terrible, se consagró enteramente al acogimiento de los compatriotas suyos que huían de la persecución religiosa o política organizada por la Convención nacional; si no lograba que se los recibiese, les conseguía pasaportes para que pudiesen ganar otras tierras de asilo. Por ellos se enteró de la abominable represión llevada a cabo en Lyon, lo que acrecentó su odio a la Revolución.

En adelante consagró sus raros tiempos libres al estudio de la ideología revolucionaria y a su consiguiente refutación, quizás con el deseo de convertirse en el colega católico y continental de Edmund Burke. Si bien cita al autor inglés una sola vez, no se puede dudar que éste constituyó para el saboyano una fuente de inspiración. En su voluminoso *Estudio sobre la soberanía* (1794-1796), que no aparecería sino en 1870, refuta a Rousseau, en especial sus teorías del Contrato Social y de la soberanía del pueblo.

A fines de 1796, tras constatar el fracaso de todas las tentativas de contrarrevolución interior y exterior, comenzó a pensar si el anhelado retorno a

la monarquía no se haría de manera insensible, más que por una "revolución contraria" por "lo contrario de la Revolución", como gustaría decir. ¿No sería posible el retorno del hermano del rey guillotinado por una vía legal? Llegando a creer que la Restauración estaba próxima, publicó en 1797 sus *Consideraciones sobre Francia,* su obra más admirable, que se encontraría en la base de casi todas las discusiones futuras de los siglos XIX y XX sobre el sentido de la Revolución francesa, más aún que la obra anterior de Burke. Ese mismo año, el Directorio francés logró que se lo expulsara del territorio suizo.

Fue sobre todo a partir de 1815 que las circunstancias dieron a su obra de escritor político una expansión considerable, convirtiéndose en maestro del pensamiento contrarrevolucionario. No analizaba la historia considerándola solamente como la descripción del desarrollo de los diversos acontecimientos y obras humanas, sino que a través de ellos trataba de vislumbrar la actuación de lo divino y de lo satánico, por lo general a través del hombre. De ahí que sus consideraciones sobre los hechos políticos pertenezcan más bien a la filosofía de la historia o, mejor, a la teología de la historia. Según su manera de ver, es al cristiano a quien le resulta más fácil comprender el sentido de la historia, porque puede descubrirlo y penetrarlo a la luz de la razón y de la fe; ambas luces se complementan, formando una sola luz, la que ilumina con excepcional claridad todo el acontecer histórico y permite conocer incluso lo misterioso que para un agnóstico siempre permanece en la oscuridad.

Tras penosas peregrinaciones que debió emprender con motivo de la conquista de Italia del norte por parte de las tropas de Napoleón, de Maistre ganó la isla de Cerdeña, donde se encargó de la justicia desde 1800 a 1802. En este último año, Carlos Manuel IV lo nombró embajador del rey de Cerdeña en San Petersburgo, ciudad en la que permanecería hasta 1817. Se trató de una verdadera promoción, ya que San Petersburgo era, con Londres y Viena, una de las embajadas más prestigiosas de la diplomacia sarda. En la carta de nombramiento se especificaba que "el Enviado extraordinario y Ministro plenipotenciario", partiría solo, no permitiéndosele, por razones de economía, llevar consigo a su familia.

Llegó así a San Petersburgo, ciudad imperial, donde, en pocas semanas, el representante de un reino que sólo tenía una existencia simbólica desde la pérdida de sus provincias continentales, arrebatadas y anexadas por la Francia revolucionaria, se hizo reconocer y apreciar no sólo por el zar Alejandro I, sino también por sus ministros y los embajadores de las principales potencias, así como por la gente de la cultura. Entró así en la alta política, tan cerca del Zar que, en su momento, tendría un papel capital en la concreción de la Santa Alianza. Tanto le apreció Alejandro que no sólo lo consultaba con frecuencia sino que llegó a proponerle, tanto a él como a su hijo Rodolfo, entrar al servicio de Rusia con un destino prometedor. Rehusóse de Maistre por fidelidad dinástica, prefiriendo permanecer al servicio de su rey, mientras éste lo necesitase. Fue una elección heroica entre lo que se le proponía y los magros subsi-

dios que le hacía llegar el monarca de Cerdeña, los cuales apenas le alcanzaban, aunque vivía solo, para cubrir lo estrictamente necesario.

Cuando, finalmente, su familia se le juntó, con promesas de aumento de sueldo no cumplidas, debió recurrir a sus amigos para poder sobrevivir decorosamente. Como se ve, no le fue fácil su permanencia en la capital imperial. Para colmo, en 1815, mediante un úkase, el Zar expulsó de Rusia a los jesuitas, sus principales consejeros, lo que le dolió sobremanera. Además tuvo que sufrir la humillación de ser el único embajador de las potencias aliadas que, tras la derrota de Napoleón, no fue enviado por su gobierno al Congreso de Viena. A ello se agregó su constante penuria económica, que no le permitía sostener un tren de vida adecuado en una ciudad tan dispensiosa como San Petersburgo.

A pesar de todo hay que reconocer que, hablando en general, su permanencia en aquella ciudad le aportó un marco cultural en que sus talentos literarios pudieron fructificar sobremanera. Fue entonces cuando publicó el *Ensayo sobre el principio generador de las constituciones*, los seis primeros capítulos de *Las Veladas de San Petersburgo*, espléndidas conversaciones de sobremesa, y los cuatro libros *Sobre el Papa*, en quien la Revolución veía a su principal enemigo; allí defiende la infalibilidad pontificia, cuando aún no había sido proclamada dogma, así como la misión de la Santa Sede de encabezar la lucha contra la decadencia histórica a que se dirigía la humanidad. También sus dos libros sobre *La Iglesia galicana*, y el luminoso *Examen de la filosofía de Bacon*, que no sería publicado sino diez años después de su muerte. En 1820 prosigue su obra *Las Veladas*, dejándola sin embargo inconclusa. Este escrito aparecerá en París, algunas semanas después de su muerte.

Si bien de Maistre era extranjero, de lengua y de cultura francesa, por cierto, pero súbdito, al cabo, del rey de Cerdeña, entendió muy bien, y casi desde adentro, todo lo que implicaba la Revolución francesa. La rechazó desde sus comienzos, en 1789, pero al mismo tiempo captó su enorme significación histórica: la tal Revolución no era un *levantamiento* pasajero, que algún golpe de mano feliz podría circunscribir, y luego extinguir; era la destrucción lisa y llana del orden tradicional y la implantación de un *orden nuevo*, que reposa sobre una coherencia ideológica, y que tiende a la permanencia. En 1793 anotaría en su carnet íntimo: *novus rerum nascitur ordo.*

Su gran preocupación fue que sus compatriotas no cayesen en la redes de la Revolución: "Arrojad lejos de vosotros –les decía– esas teorías absurdas que se os envía de Francia como verdades eternas, y que no son sino los sueños funestos de una vanidad inmoral. ¡Vaya! ¡Todos los hombres son hechos para el mismo gobierno y este gobierno es la democracia pura! [...] Un gobierno proscrito por la ley natural. ¡Todos los hombres deben rebelarse contra esa especie de soberanía! ¡Vaya! *Quoi!* ¡Todos los políticos se han engañado desde Aristóteles hasta Montesquieu! ¡Todas las naciones han estado en el error! ¡Ninguna de ellas ha conocido sus de-

rechos! ¡La razón acaba de nacer! Ha nacido en París, y esas teorías infalibles han sido descubiertas por hombres reunidos en las heces de una nación en delirio; por hombres sin nombre en la ciencia, por retóricos hinchados, sin propiedades, sin honor, sin culto, sin moral, y que, después de cuatro años, no manifiestan a los ojos del universo sino el deplorable talento de organizar el mal", afirma en su *Cuarta carta de un Realista saboyano*.

Cuando vio que aun con la Restauración se evaporaban las expectativas de un posible éxito de la contrarrevolución, entendió que su vocación no era la acción, sino la reflexión, como se lo confesara al atardecer de su vida a Constancia, su hija preferida: "Yo pienso como tú sobre mi carácter [...] Dios lo hizo para pensar, y no para querer *(Dieu le fit pour penser, et non pas pour vouloir)*. Yo no sé obrar, yo paso mi tiempo en contemplar *(Je ne sais pas agir, je passe mon temps à contempler)*. *Ipse* [Dios] *fecit nos, et non ipsi nos*".

Entre las obras de nuestro autor que hemos podido leer, citemos la *Quatrième lettre d'un Royaliste à ses compatriotes* (1793); *Trois fragments sur la France* (1794); *Considérations sur la France* (1797); *Réflexions sur le protestantisme dans son rapport avec la souveraineté* (1798); *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines* (1814); *Du Pape* (1820); *Les Soirées de Saint-Petersburg* (1821).

Si consideramos el conjunto de sus obras, advertimos que el análisis intelectual que nos ofrece de la Revolución encuentra su primera expresión

en sus *Considérations sur la France;* sin embargo dicha obra no constituye sino una etapa de su pensamiento, en camino a un análisis "metapolítico", según la fórmula a la que él mismo recurre para definir su proceso. Es en 1798 cuando habla de cierta "iluminación" que poco a poco lo ha invadido "sobre la revolución francesa o, para mejor decir, *europea*". Habrá que esperar a las *Soirées de Saint-Petersburg* para conocer la plenitud de su pensamiento. De Maistre hizo suya la intuición formulada por Edmund Burke en 1790: la Revolución de Francia es universalista en el sentido de que, siendo anticristiana y antimonárquica, tiene pretensiones ecuménicas; todas las monarquías europeas así como el cristianismo están amenazados de muerte.

Aun cuando estaba convencido de que ya nada podría ser como antes, pensaba sin embargo que el retorno de la tradición era posible, pero de una tradición depurada de la escoria de los siglos, *regenerada*. Todo su esfuerzo de reflexión va a consistir en volver a conectar los tiempos modernos con la tradición del Occidente cristiano, o mejor, de la Cristiandad, a sus ojos portadora de un orden fuera del cual la única alternativa es la tiranía y la anarquía. No deja de ser interesante advertir cómo de Maistre comienza sus *Consideraciones* allí donde Bossuet daba término a su *Discours sur l'histoire universelle*. La frase célebre que abre su ensayo: "Estamos atados al trono del Ser supremo con una cadena flexible que nos retiene sin esclavizarnos", es la traducción de la metáfora desarrollada por Bousset en la conclusión de su libro: "Dios tiene en sus manos en lo más alto de los cielos las riendas de

todos los reinos; tiene los corazones en sus manos; a veces frena las pasiones, a veces les suelta las riendas; y así mueve a todo el género humano".

Reiteremos su intuición fundamental: la Revolución francesa constituye la señal de una *nueva época del mundo.* "Durante mucho tiempo –dirá en una de sus cartas– no hemos comprendido la revolución de la que somos testigos; durante mucho tiempo la hemos tomado por un *acontecimiento*. Estábamos equivocados: es una *época*". Más allá de la ruina de un sistema religioso, político y social, vio en ella un quebranto profundo del mundo tradicional. Como escribe Jean-Louis Darcel: "El soplo dantesco que se percibe en sus mejores páginas resulta de una estilística de lo sublime que adopta para descubrir la significación meta-política, metafísica de la Revolución. Lo sublime es para él la única manera retórica de captar la trascendencia, de develar el sentido esencial de la Revolución. Era la destrucción del antiguo orden europeo".

En 1817 regresó de San Petersburgo y se instaló en Turín, donde permaneció hasta su muerte, en 1821. Vayamos ahora a los textos del autor.

II. Antecedentes históricos de la Revolución

Con notable sagacidad rastrea nuestro autor los prolegómenos del movimiento revolucionario francés, comenzando por los más remotos.

El primero de ellos es la *Revolución Inglesa.* Dicha Revolución comenzó, según algunos, en 1622, y según otros en 1648, culminando en 1688. No deja de resultar curioso que la revolución francesa estallase en el centenario mismo de aquella revolución. Justamente en ocasión de dicho aniversario, y para celebrarlo, recordando sus logros, se había fundado en Inglaterra una agrupación bajo el nombre de "Revolution Society", cuyos miembros homenajearon a la Revolución francesa en una sesión solemne; allí el doctor Richard Price pronunció un largo discurso donde afirmó ver en ella la continuación de la Revolución inglesa, lo que provocó una polémica con Edmund Burke, según lo señalamos en el capítulo anterior, quien refutó las opiniones de Price mediante una larga "carta", que luego tomaría la forma de un voluminoso libro, bajo el nombre de *Reflexiones sobre la Revolución en Francia.*

De Maistre analiza el influjo que ejerció la Revolución inglesa en uno de los capítulos de su obra *Consideraciones sobre Francia,* el capítulo 11, al que titula "Fragmentos de una Historia de la Revolución Inglesa por David Hume". Allí, releyendo la obra del autor inglés *The history of England,* publicada justamente en 1789, en 12 volúmenes, establece un estrecho paralelismo entre la revolución

inglesa de 1648 y la francesa de 1789, señalando impresionantes semejanzas. Comienza con una frase latina: *Eadem mutata resurgo* ("soy la misma, que reaparezco transformada"). Nuestro autor entresaca del relato que Hume hace de la insurrección de Cromwell aquellos rasgos que se repitieron con gran aproximación en la Revolución francesa. También allí hubo una revolución cultural, una subversión ideológica, "filosófica"; en ambas el motor revolucionario estuvo en los clubes, que actuaban en todo el territorio nacional, y en la prensa, es decir, en las publicaciones subversivas; en los dos casos el proceso revolucionario empezó por la descomposición y desmoralización del ejército; en ambas la revolución se hizo en nombre de la Libertad y la Igualdad. Curiosamente aconteció que en uno y otro caso, el proceso revolucionario se enfrentó con reyes bondadosos, que buscaban la reconciliación y querían evitar a toda costa la efusión de sangre. Ambos gobernantes, Carlos I y Luis XVI, fueron espantosamente calumniados, de modo que la gente les perdiese el respeto. Se los arrestó y asesinó. Ambos conservaron su dignidad hasta el fin.

Del rey inglés se dice que encontraba su única fuente de consuelo en la religión. Era un príncipe benévolo. Apartado de su familia, acabó confiándose en solo Dios, convencido de que su muerte redundaría en beneficio de su amado pueblo. Los jueces de aquel rey se autotitulaban "los representantes del pueblo". Llevado al tribunal, siempre sereno, respondió con sinceridad y majestad, sin perder nunca los estribos. Tras la condena a muerte, le dieron tres días de plazo, en que se dedicó a orar y a leer. La mañana del día fatal lo asistió un sacerdote. El cadalso fue levantado, adrede, frente al palacio, para simbolizar la victoria del pueblo sobre la majestad real. Cuando el monarca quiso decir unas palabras a sus súbditos, no pudo ser oído. "Majestad –le dijo el sacerdote que lo asistía–, un paso más; es difícil pero corto, y ha de conduciros al cielo". A lo que el rey respondió: "Voy a cambiar una corona perecedera por una incorruptible". Es muy probable que la actitud de Luis XVI ante la muerte se haya visto influida por la de Carlos I, pues se sabe que durante su prisión en el Temple leyó una biografía del rey de Inglaterra, encontrando su situación muy semejante a la del monarca inglés. "Este príncipe –comenta Hume refiriéndose al de su patria– mereció más el título de *bueno* que de *grande*". Si no tuvo el valor de luchar, siempre tuvo el de sufrir. "La muerte del rey selló la destrucción de la monarquía", abrogada por el cuerpo legislativo. Se grabó un sello nacional con la inscripción: "Año Primero de la Libertad". El nombre del monarca desapareció de todos los documentos y sus estatuas se derribaron.

En uno y otro caso la abolición de la monarquía fue continuada por una dictadura cruel: en Inglaterra, la de Cromwell –"jamás había visto Inglaterra un gobierno tan duro y tan arbitrario como el de aquellos protectores de la libertad", se dijo–; lo mismo sucedió en Francia: tras la muerte del rey vinieron primero Danton, Marat y Robespierre, y luego Napoleón. En ambos casos estas dictaduras, contradiciendo la voluntad de sus protagonistas, conducirían finalmente a la restauración de la monarquía. En los dos casos la revolución destruyó el or-

den tradicional. Pero el blanco principal fue la religión católica, recurriéndose al terror para su destrucción física. Cromwell degollaba a los católicos con la espada; la Revolución francesa con la guillotina. Los revolucionarios fanáticos de ambos países impusieron un nuevo calendario y abolieron los nombres de pila, asumiendo nombres extravagantes, de acuerdo con el ideario de las respectivas revoluciones. En Inglaterra se llegó a suprimir la palabra "reino" en el texto del Padrenuestro; en vez de "venga a nosotros tu reino", se impuso: "venga a nosotros tu república".

Otro antecedente de la Revolución francesa cree encontrarlo de Maistre en el *protestantismo*. Incluye especialmente dicha apreciación en una obra llamada *Réflexions sur le protestantisme dans ses rapports avec la souverainité*, publicado en 1789. Comienza citando un autor anónimo, gran admirador de la república: "Quienquiera haya leído la historia moderna y observado los movimientos y las revoluciones de Europa, descubre claramente que, desde la época de la reforma, existe una lucha, ya pública, ya secreta, pero siempre real, entre las repúblicas y la monarquía". De Maistre profundiza la idea agregando que desde la época de la Reforma, existe en Europa "un espíritu de insurrección" antes no conocido, y que el protestantismo es "el padre de la anarquía, el disolvente universal" de los reinos. A sus ojos, la Reforma introdujo en la sociedad "la insurrección de la razón individual contra la razón general". En ayuda de su tesis trae a colación un diálogo que mantuvo el cardenal de Polignac con el famoso escéptico Bayle. El cardenal

le preguntó: "Usted dice que es protestante; es una palabra vaga: ¿es usted anglicano, luterano, calvinista, etc.?". A lo que Bayle respondió: "Yo soy protestante en toda la fuerza del término: protesto contra todas las verdades". Lo que así comenta de Maistre: "Ese escéptico célebre daba así la verdadera definición del protestantismo: el enemigo esencial de toda creencia común a varios hombres".

Para clarificar el asunto, nuestro autor teje una breve historia del cristianismo en Europa. El cristianismo es la religión de Europa, afirma; ha echado raíces profundas y ha imbuido todas sus instituciones. Ingresó ya en los tiempos del antiguo Imperio Romano, haciéndose piel de las patrias que luego nacieron en aquellas regiones; la cruz estuvo sobre todas sus coronas; todos los códigos comenzaban con el Credo; los reyes eran "ungidos"; el sacerdocio era un "orden"; el imperio era "sagrado"; los dos poderes, el espiritual y el temporal, vivían en armonía, y a pesar de las querellas que a veces distanciaron a esas dos hermanas, no pudieron vivir separadas. El principio fundamental del catolicismo, el axioma primordial sobre el que reposaba toda la Cristiandad antes de los novadores del siglo XVI era la infalibilidad de la enseñanza pontificia por sobre todas las ideas personales. Pues bien, apareció el protestantismo y minó las bases de la Cristiandad, sustituyendo el juicio "católico", es decir, universal, por el juicio particular; la autoridad exclusiva de un libro reemplazó la del magisterio, más antiguo que el libro, y encargado de explicárnoslo. "De allí viene el carácter particular de la herejía del siglo XVI. No es solamente una herejía religiosa, sino una herejía ci-

vil, porque franqueando al pueblo del yugo de la obediencia y acordándole la soberanía religiosa, desencadena el orgullo general contra la autoridad, y pone la discusión en lugar de la obediencia". De allí, concluye, el carácter trágico que el protestantismo manifestó desde su nacimiento, "nació rebelde, y la insurrección es su estado habitual". Ello se confirma si atendemos a los hechos. Por algo ensangrentó a Alemania, Francia, Inglaterra, en una palabra, a todos los países donde logró introducirse. "La guerra de Treinta Años fue su obra; durante treinta años Alemania fue puesta a sangre y fuego por los argumentos de Lutero".

¿Qué sucedió en la Francia actual?, se pregunta nuestro autor. Luego de tantas luchas, Luis XVI acababa de conceder a los protestantes un gran beneficio, devolviéndoles todos los derechos ciudadanos. El monarca estaba ciego, y para satisfacer a un pueblo más ciego que él, perdonó y hasta honró a la secta enemiga. ¿Cómo fue agradecido? Rabaud de Saint-Étienne, ministro protestante del rey, que en un elocuente discurso había celebrado su bondad, comenzó luego a recorrer las ciudades de su provincia so pretexto de hacer oír la voz de su agradecimiento, mientras exaltaba de hecho las máximas de la insurrección. No bien estalló la rebelión, retornó a París, figurando en la primera asamblea entre los enemigos más fogosos de la monarquía; y en la tercera votó la muerte del virtuoso monarca, junto con Marat, Lebon y Robespierre.

En general, la secta entera, a pesar de los reiterados beneficios que había recibido, mostró que

"nada había podido extinguir la sed de sangre católica y el odio de la monarquía. Entre todos los protestantes franceses no hubo un solo escritor que tomase la pluma para el buen partido [...] Que se me indique un solo hombre que haya tenido el coraje y la nobleza de unirse a la falange numerosa de los franceses de todas las clases que consagraron sus talentos a rebatir los principios de la Revolución o a deplorar sus excesos". En cambio los sacerdotes católicos de Francia defendieron la buena causa, no pocas veces hasta la muerte. "Pero yo no pido [de entre los "reformados"] más que uno, y no pido un héroe, un mártir, que se me muestre solamente un hombre que haya tenido el coraje de levantar la voz para decir: *Ustedes hacen mal*".

Nada, pues, de extraño, sigue razonando nuestro autor, cuando advertimos una afinidad tan notable y tan pública entre el protestantismo y el jacobinismo. Desde los primeros instantes de la Revolución, los enemigos del trono mostraron por el protestantismo una ternura filial. En las tres asambleas "que han deshonrado a Francia", ni un signo de desconfianza frente a los protestantes. Y eso que enseñan el mismo Evangelio que el clero católico. Pero el diferendo no radica allí sino en su negativa a aceptar la soberanía religiosa, el gobierno de la Iglesia, ignorando que "un libro separado de la autoridad que lo explica, no es nada". En otras palabras, "el evangelio enseñado por la Iglesia protestante nunca le ha dado miedo a Robespierre". Cuando los miembros de la Convención nacional pensaron cómo aniquilar el sacerdocio, implantar el culto de la Diosa Razón, lograr que los sacerdo-

tes apostatasen, ningún protestante se vio involucrado. Los enemigos no los temían. Lo que odiaban era el sacerdocio católico y no iban a buscarlo donde no estaba. Entendían que sólo el catolicismo contrariaba eficazmente a la Revolución.

Prosigue de Maistre su requisitoria. ¿Los invocados "derechos del pueblo" no se parecen acaso al "libre examen" que enarbolaban los protestantes? Por algo juzgaba Condorcet que éstos coincidían con aquellos "derechos" al arrogarse la separación de Roma, sometiendo todas las verdades a la facultad de examinarlas individualmente. "El protestantismo les da [a los revolucionarios] lo que piden: que se les acepte el principio, ellos se encargarán de las consecuencias".

Al fin y al cabo, concluye de Maistre: "¿Qué es un protestante? De entrada parece que ello es fácil de responder, pero si se reflexiona, entra la duda. ¿Es un anglicano, un luterano, un calvinista, un zwingliano, un anabaptista, un cuáquero, un metodista, un moravo, etc.? Es todo eso, y eso no es nada. El protestante es *un hombre que no es católico*, de suerte que el protestantismo no es sino una negación. Lo que tiene de real es católico". De este modo cierra sus *Réflexions sur le protestantisme:* "Así, el protestantismo es positivamente, y al pie de la letra, el *sans-culottisme* de la religión. Uno invoca la *palabra* de Dios; el otro *los derechos del hombre;* pero de hecho es la misma teoría y el mismo resultado. Los dos hermanos han roto la soberanía para distribuirla a la multitud".

Aludamos, si bien de paso, a otra de las corrientes que, según de Maistre, prepararon la Revolución, el *jansenismo*, el cual "se ha mostrado grandemente culpable en la Revolución francesa, y no ha secundado poco a sus dos hermanos, el filosofismo y el protestantismo".

III. Torbellino de locura sobre una sociedad sin anticuerpos

Destaca de Maistre la grave situación de Francia en el período que antecedió a la Revolución. Ya la sociedad se mostraba desquiciada desde hacía tiempo, sobre todo a partir de comienzos del siglo XVIII. Ello se empezó a hacer más perceptible en los años de minoridad de Luis XV (1715-1723), durante los cuales fue regente Felipe III de Orleans, sobrino de Luis XIV, personaje funesto por la relajación de sus costumbres, lo que contribuyó no poco a la corrupción de aquel país. "Todos los sabios, todos los literatos, todos los artistas de Francia lograron tramar, desde comienzos de siglo, una verdadera conjuración, al pie de la letra, contra la moral pública", produciendo en la sociedad increíbles estragos. Así lo asegura de Maistre en sus *Fragmentos sobre Francia.* La decadencia era especialmente advertible en los grupos intelectuales, prosigue, escritores, científicos, filósofos; las artes, prostituidas al vicio, eran en la práctica un incentivo a la depravación generalizada. "Las almas se encontraban tan degradadas en ese país, que los franceses habían cobrado aversión a lo hermoso y lo grande; lo tomaban a la chacota, y todo lo que contenía grandeza era para ellos ridículo". Como se ve, la descomposición social iba de la mano con la mediocridad y la pusilanimidad.

El *clero*, por su parte, si bien en su mayoría era honesto, no estaba, por cierto, en momentos de esplendor. Las riquezas, el boato y la inclinación

general al relajamiento habían causado una declinación evidente en sus filas, de modo que en la época que precedió a la Revolución había descendido en el concepto que de él tenía la gente, escribe nuestro autor en *Consideraciones sobre Francia.* Los dos grandes golpes que la Revolución asestó a la Iglesia, la confiscación de sus bienes y el juramento constitucional, provocaron una división de campos. Los que consintieron, fueron vistos como apóstatas, y los que permanecieron fieles, dispuestos a sufrir y hasta a morir, ganaron especial gloria ante el pueblo. La inicua expulsión de miles de sacerdotes, además de un timbre de gloria para ellos, resultó providencial ya que al llegar a países extranjeros, por ejemplo protestantes, contribuyeron a disminuir los odios y prejuicios. Ello aconteció sobre todo en Inglaterra. A juicio de nuestro autor, tantas circunstancias aciagas, sobrellevadas con dignidad y hasta heroísmo, contribuyeron a levantar nuevamente el prestigio del cuerpo eclesiástico, un tanto aminorado por las razones antedichas.

También *el pueblo* estaba mellado. Como nadie lo puede negar, señala de Maistre, la muerte de Luis XVI fue un verdadero crimen, un delito de lesa soberanía, que el rey no merecía en absoluto. "Pero lo que es importante notar es que nunca un crimen mayor tuvo mayor número de cómplices". Luis marchó a la muerte en medio de 60.000 hombres armados, que no dispararon un solo tiro; ni una voz se alzó a favor del desdichado monarca, tanto en París como en el interior de Francia. Es cierto que pronunciarse en su apoyo hubiera sido peligroso, pero dicha circunstancia no limpia a los fran-

ceses del mote de cobardes, y ello en medio de la indiferencia del ejército que sirvió a los verdugos de Luis XVI mucho mejor que a él mismo. "Es cierto que no todos los franceses *quisieron* la muerte de Luis XVI, pero la inmensa mayoría del pueblo *quiso* durante más de dos años, todas las insensateces, todas las injusticias, todos los atentados que llevaron a la catástrofe del 21 de enero". Ello no quedaría impune. "Cada gota de sangre de Luis XVI le costará a Francia torrentes de sangre; cuatro millones de franceses, tal vez, pagarán con sus cabezas el gran crimen nacional de una insurrección antirreligiosa y antinacional, coronada por un regicidio".

¿Qué podía salir de un pueblo tan disminuido, si no corrompido?, se pregunta de Maistre. Un pueblo semejante no es apto para la libertad. "Cuando los oigo hablar de libertad y de virtud –leemos en *Fragmentos sobre Francia*–, creo ver a una cortesana ajada dándose aires de virgen con pudores de carmín". Nuestro autor no cree encontrar en Francia elementos de regeneración, por lo menos a la vista. Ello le parece quedar comprobado cuando se examina a quienes integraron *la Asamblea* constituyente. ¿Quiénes eran? "Nobles innobles", algunos, que venían a vengar viejos resentimientos; otros, arrastrados neciamente por manos ocultas que los empujaban al precipicio; encontramos, asimismo, entre ellos, curas de campaña, que habían sido arrancados de sus altares y acabaron aliándose al bando que se mostraba vencedor; en fin, un montón de hombres oscuros, sólo conocidos en sus familias, sin talento, ajenos del todo a los asuntos del Estado y, para colmo, estropeados por los libros en boga. Añádanse a ellos verdaderos facinerosos. "He ahí los representantes, los legisladores, los regeneradores de Francia".

Se trabajaba, pues, partiendo de cero. Algunos de los miembros de la Asamblea habían leído "las dos producciones más informes de la inteligencia humana"., la *Enciclopedia* y la Constitución francesa. Y ¿qué produjeron? La Declaración de los derechos del hombre. "Es sabido cuántas versiones diferentes se presentaron y cuánto tiempo se perdió para lograr un acuerdo; cada cual ambicionaba el honor de deslizar en ella una palabra; por último, debido a la fatiga y a la imposibilidad física de disputar por más tiempo, se nos dio esta obra de colegio, este mosaico ridículo, en el estado en que lo poseemos hoy", agrega nuestro autor.

Absurda esta Asamblea, donde se oían más gritos que discursos. Un importante legislador allí presente, revela de Maistre, al querer describirle aquellas sesiones, le dijo: "Me confesé a mí mismo que si algo podía detener y hacer retroceder a la Revolución, era un cuadro de dichas sesiones pintado sin precaución y sin reservas por un espíritu y una pluma conocidos por su libertad". Esta frase nos trajo al recuerdo lo que hace algunos años, cuando todavía estaba el comunismo en el poder, afirmó Solzhenitzin: Más que cualquier explicación teórica de lo que es el Comité Central del Partido Comunista en la URSS, yo preferiría mostrarle una foto del conjunto de sus integrantes: basta con ver esas caras... Luego de transcribir las palabras de aquel legislador tan sincero, termina de Maistre: "Me in-

clino ante estas hermosas frases. Nunca habría sabido yo decir, con tanta cortesía, que la Constitución francesa fue hecha por locos".

Fue, en verdad, un emprendimiento de gente que había perdido la razón."No veis que vuestras instituciones republicanas –señala nuestro autor en sus *Consideraciones sobre Francia*– no tienen raíces en absoluto, y que están meramente *apoyadas* sobre vuestro suelo en tanto que las precedentes estaban en él *plantadas*. Fue menester el hacha para derribar a éstas; aquéllas cederán ante un soplo y no dejarán huella alguna". Tan endeble le parecía a de Maistre esta empresa que no era a su juicio sino el fruto de una demencia colectiva: "La Revolución francesa ha recorrido, sin duda, un período dentro del cual todos los momentos no son iguales; sin embargo, su carácter general no ha variado, y en su cuna misma dio pruebas de todo lo que había de ser. Era un cierto delirio inexplicable, una impetuosidad ciega, un desprecio escandaloso de todo cuanto es respetable entre los hombres; una atrocidad de nuevo tipo, que se divertía con sus crímenes; era, por encima de todo, una prostitución impúdica del razonamiento y de todos los términos creados para expresar ideas de justicia y de virtud".

Por ello creía, y en ello quizás se equivocaba, que la Revolución tenía patas cortas. "¿Cómo creer en la duración de una libertad que comienza por la gangrena? O, para hablar con mayor exactitud, ¿cómo creer que esta libertad puede nacer –pues no existía aún por cierto– y que del seno de la corrupción más repugnante pueda surgir esa forma

de gobierno que puede prescindir de virtudes menos que todas las demás?" Sin embargo, reconoce en sus *Consideraciones* que lo que más le impresiona en la Revolución era esa fuerza arrolladora con la que parecía derribar todos los obstáculos que le salían al paso. "Su torbellino arrastra como briznas de paja cuanto la fuerza humana ha sabido oponerle: nadie ha contrariado su avance impunemente". Esta revolución, "original hasta la médula", fue como un torrente histórico. "Se ha observado, con gran razón, que la Revolución francesa conduce a los hombres más que lo que es conducida por ellos. Esta observación es sumamente justa; y si bien puede aplicársela a todas las grandes revoluciones, nunca ha sido tan patente como en el momento actual. Los mismos facinerosos que parecen conducir la revolución, sólo intervienen en ella como meros instrumentos; y en cuanto tienen la pretensión de dominarla, caen ignominiosamente".

IV. La Revolución en el plan de la Providencia

La mirada que de Maistre dirige a la Revolución es una mirada esencialmente cristiana, a años luz de lo que llamaba la "teofobia del pensamiento moderno", que excluía toda referencia a la Providencia divina como elemento explicativo de los fenómenos de la naturaleza y la sociedad. Más allá de los complejos avatares culturales, económicos, políticos y religiosos, trataba siempre de ver la mano de Dios. A simple vista, la Revolución parecía una empresa puramente destructiva. Pero él procuraba ver más allá, escudriñando las manos que manejan los hilos que traman la historia de los hombres. La Revolución, por siniestra que se mostrase, no podía sino entrar en un plan providencial. Quien en el fondo dirigía los acontecimientos –permitiendo a los hombres moverse a su arbitrio– no podía ser sino la Providencia divina.

Dentro de lo poco que desde nuestra miseria podemos entrever, y así creyó entenderlo de Maistre, la Revolución fue un castigo de Dios sobre Francia, un castigo nacional. Francia se vio punida por un doble crimen. Ante todo por haber abdicado de la misión que Dios le había encomendado. A semejanza de lo que sucede con las personas individuales, cada nación ingresa en la historia con una vocación determinada. Pues bien, Francia, que fue el primer país bárbaro que se convirtió al cristianismo, recibiendo el bautismo con su jefe Clodoveo, fue considerada como la nación predilecta de la

Iglesia –la primogénita de la Iglesia, gustaron llamarla los papas–; ahora con la Revolución dio las espaldas a aquella vocación, abandonando la misión que Dios parecía haberle asignado, a saber, la de ejercer un cierto "magisterio", difundiendo en todo el mundo la cultura católica. El segundo crimen nacional, intrínsecamente unido al primero, fue el de haberse abocado a la misión inversa, la de convertirse en primogénita de la subversión, tratando de propagar por todo el mundo el pensamiento pagano, materialista, ateo e inmoral de la filosofía de los enciclopedistas del siglo XVIII. De Maistre lo reitera una y otra vez: Francia ha cometido un "pecado nacional", al buscar anteponer los derechos del pueblo a los derechos de Dios, al fomentar la rebelión de la razón contra la revelación divina, de la falsa ciencia contra el dogma.

Desencadenóse así el castigo divino, un gran castigo, una hemorragia interminable, "coronada por un enorme parricidio, y que ha cubierto a Europa de lágrimas y de sangre". Cuando un "pueblo" se rebela injustamente contra un gobernante legítimo, suele caer en la esclavitud. Así en Francia, tras la rebelión del pueblo contra Luis XVI, comenzaron a gobernar tiranos sangrientos como Danton, Marat y Robespierre. Algo semejante sucedería siglos después en Rusia: cuando los comunistas asesinaron a Nicolás II y la familia imperial, se apoderaron del poder tiranos como Lenin y Stalin. Detrás de todo esto se esconde siempre, y de Maistre no deja de reiterarlo, la Providencia de Dios, que premia y castiga según sus divinos designios. Señala nuestro autor que en los castigos que Dios envía,

nunca se esconde deseo alguno de venganza, pues dichos escarmientos, aunque nos cueste entenderlo, son siempre expresión de su amor por el hombre, de su infinita misericordia. Al castigar a Francia, Dios quería obligarla a reflexionar, hacerla consciente de sus faltas, de modo que se inclinase a recuperar su antigua fe, su vocación trunca; de esa manera el mundo entero quedaría instruido por su ejemplo.

De Maistre juzga que Luis XVI, a pesar del espíritu bondadoso que lo caracterizó, tuvo su cuota de culpabilidad, pues no cumplió debidamente con su deber de gobernante, permitiendo, entre otras cosas, que en su reino se divulgase casi sin trabas el pensamiento filosófico. En razón de ello, fue apartado del poder por la Providencia, si bien Dios castigaría en su momento a todos los culpables, especialmente a los responsables del regicidio: "Costará torrentes de sangre a Francia cada gota de la de Luis XVI –escribe en sus *Consideraciones*–; tal vez cuatro millones de franceses paguen con su cabeza el crimen nacional de insurrección antirreligiosa y antisocial coronada por un regicidio". Toda la sociedad fue, en cierta manera, por acción o por omisión, culpable del crimen de la Revolución y del Terror, por eso también el castigo tenía que extenderse a la totalidad de la nación. ¡Terrible misterio teológico de la Revolución! Los jacobinos, ahora instrumentos de la Providencia para castigar al pueblo traidor a su vocación. "Todas las vidas –escribe de Maistre, también en sus *Consideraciones*–, todas las riquezas, todos los poderes, estaban en manos del poder revolucionario; y este monstruo de

poderío, ebrio de sangre y de triunfos, fenómeno aterrador que nunca se había visto y que, sin duda, jamás volverá a verse, era al mismo tiempo un castigo espantoso para los franceses y el único medio de salvar a Francia".

Afirma el padre Poradowski que el "providencialismo", como presencia permanente de Dios en la vida del hombre y de las sociedades, especialmente en los acontecimientos históricos de importancia, es el tema principal de la historiosofía que sostiene de Maistre. No se trató, por cierto, de un "descubrimiento" de dicho autor, pues dicha doctrina es parte integral de la cosmovisión cristiana. Sin embargo no sólo de Maistre nos recordó esta verdad en medio de los acontecimientos aciagos de la Revolución, lo que no era nada fácil de entender en ese ambiente tan descristianizado y laicizado, sino que hizo de ella la "espina dorsal" de su pensamiento político y un criterio fundamental para la valoración de los acontecimientos históricos.

También nuestro autor nos dejó algunas enseñanzas sobre lo que llama la "reversibilidad" de los castigos, doctrina según la cual los inocentes sufren en lugar y en favor de los culpables. De Maistre trata este problema con ocasión de las tan frecuentes matanzas de inocentes, especialmente de niños, bajo el pretexto de que eran nietos o biznietos de los guillotinados. Probablemente tales sacrificios por los crímenes de los culpables son más meritorios cuando las víctimas los aceptan y ofrecen voluntariamente a Dios. Ello ocurrió a menudo durante la Revolución; muchas víctimas inocentes aceptaban

hasta con gozo sus sufrimientos, para de esa manera alcanzar la misericordia de Dios en favor de sus verdugos y de su país lacerado. Numerosos fueron los testimonios de dicha actitud. El ejemplo supremo nos lo dejó el mismo Luis XVI, quien previendo su injusto castigo, ya un mes antes de que lo decapitaran, ofreció su vida por Francia, según lo reveló en su largo y bellísimo testamento; también en sus últimos momentos, inmediatamente antes de ser guillotinado, lo hizo expreso en las palabras que dirigió al sacerdote que le asistía.

Se ha señalado que la muerte del rey tuvo carácter religioso, fue un verdadero "sacrificio", semejante al de Cristo. "Conviene que muera un hombre por todo el pueblo", dijo en su momento Caifás (Jn 11,50); y Robespierre: "Luis debe morir para que la patria viva". El rey fue llevado a la guillotina, como Jesús al monte Calvario. Los soldados ataron las manos de Cristo (cf. Jn 18,12), así se hizo con el rey. El Señor dijo desde la cruz en que lo habían clavado: "Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen" (Jn 23,34); y Luis, antes de subir a la guillotina: "Ruego a Dios que la sangre que van a derramar no caiga jamás sobre Francia". Tras morir Jesús, los soldados dividieron sus vestidos, tomando cada cual su parte (cf. Jn 19,23); en París los circundantes se repartieron las vestiduras del rey. Durante el proceso de Jesús los judíos gritaron: "Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos" (Mt 27,23); luego de caer la cabeza de Luis, un ciudadano metió sus manos en las heridas de rey, y asperjó por tres veces a la multitud, mientras decía: "Hermanos, se nos ha amenazado con que la sangre de Luis Capeto recaería sobre nuestras cabezas, y bien, ¡que recaiga! ¡Republicanos, la sangre de un rey trae felicidad!".

La muerte de Luis, de parte de sus verdugos, tuvo también carácter religioso o mejor, antirreligioso. Caben dos tipos de regicidio. En el primero, de lo que se trata es de asesinar a un rey cuya personalidad o política se considera nefasta para la nación. En el segundo, el objetivo es declarar extinta la monarquía ungida y consagrada por la Iglesia, haciendo desaparecer al rey que la encarna. El regicidio que llevó a cabo la revolución, no fue la simple ejecución de un hombre, sino que buscó golpear también a su familia, la familia real, y a través de ello, la idea del monarca como vicario de Dios en el orden temporal. Lo que se pretendía no era sino demoler un tipo de civilización, la civilización cristiana de la Francia católica y tradicional, asestando así un golpe mortal al ideal de Cristiandad.

Cerremos este apartado con un texto sublime de nuestro pensador, que encontramos en el libro de las *Consideraciones*: "Estamos todos atados al trono del Ser Supremo con una cadena flexible que nos retiene sin sojuzgarnos. Lo más admirable que existe en el orden universal de las cosas es la acción de los seres libres bajo la mano de Dios [...] Cada uno de estos seres ocupa el centro de una esfera de actividad, cuyo diámetro varía a voluntad del Eterno Geómetra, que sabe ampliar, restringir, detener o dirigir la voluntad sin alterar su naturaleza".

V. El prurito constitucional

En diversos lugares se refiere de Maistre al carácter verborrágico de la Revolución. Las Asambleas nacionales, la Asamblea legislativa y la Convención nacional sancionaron 15.479 leyes, posiblemente más que en el transcurso de las tres dinastías de reyes de Francia. El carácter ciclópeo de semejante edificio jurídico deja, por cierto, estupefacto, pero si se observa bien, el asombro se torna en compasión cuando se advierte la vacuidad e ineptitud de dichas leyes. Quienes las dispusieron se comportaron a la manera de los niños que se abocan a levantar castillos de naipes. "¿Por qué tantas leyes? Es porque no hay en verdad legislador", dice de Maistre en sus *Consideraciones*. Algo semejante aconteció con las constituciones. Los gobiernos de la Revolución se dieron tres constituciones en cinco años, yendo las cosas de mal en peor. Alguna de ellas fue directamente obra de matones. Como era de esperar, la experiencia no resultó positiva; si lo hubiese sido, habría ganado cada día nuevos adeptos. Nada de eso: "Cada minuto ve un nuevo desertor de la democracia". Las constituciones sólo existían en los papeles.

De Maistre cuestiona la existencia misma de una constitución escrita. A su juicio, la "constitución" natural es suficiente, aquella constitución ínsita en el carácter y las costumbres ancestrales de cada pueblo, transmitida por ósmosis de generación en generación. Nuestro autor trae al recuerdo aquello del poeta Horacio: *Crescit occulto velut arbor aevo* ("crece como el árbol en un tiempo oculto"). Si no, lo que hay es hojarasca. "A ello se debe que toda institución falsa escriba mucho, porque siente su debilidad y trata de respaldarse", afirma en su *Ensayo sobre el espíritu generador de las Constituciones políticas y de las demás instituciones humanas*, obra clásica para el tema que ahora nos ocupa. Los verdaderos legisladores, agrega de Maistre en el mismo estudio, suelen ser hombres fuera de serie, que se dan raras veces en la historia. Incluso esos pocos, lo que hicieron fue reunir elementos preexistentes, siempre en nombre de Dios. "Una asamblea cualquiera de hombres no puede dar una constitución a una nación. Un intento de ese género debe en verdad recibir un lugar entre los actos de insensatez más memorables". La tesis de nuestro autor es categórica: "Uno de los grandes errores de un siglo que los sostuvo todos [el siglo XVIII] fue creer que una constitución política podía ser escrita y creada *a priori*, en tanto que la razón y la experiencia concuerdan en probar que una constitución es una obra divina, y que precisamente lo más fundamental y lo más esencialmente constitucional en las leyes de una nación no puede ser escrito".

La misma idea la encontramos reiterada en otros lugares, por ejemplo en sus *Consideraciones*: "Todo nos retrotrae, pues, a la regla general: El hombre no puede crear una constitución, y ninguna constitución legítima puede ser escrita. Nunca se ha escrito, nunca se escribirá *a priori* el conjunto de leyes fundamentales que deben constituir a una sociedad civil o religiosa. Sólo que, cuando la sociedad se encuentra ya constituida, sin que pueda decirse

cómo, es posible declarar o explicitar por escrito determinados artículos particulares; mas casi siempre tales declaraciones son efecto o causa de muy grandes males, y siempre cuestan a los pueblos más de lo que valen". En su entender, el siglo XVIII ha tenido la "manía" de las constituciones; no hay un solo joven con un poco de talento que no haya hecho tres cosas al acabar el colegio: una neopedia, una constitución y un mundo.

Insiste de Maistre en que las raíces de las constituciones políticas existen antes de toda ley escrita; que una ley constitucional no es ni puede ser más que el desarrollo o la sanción de un derecho preexistente y no escrito; que lo más esencial, lo más intrínsecamente constitucional, nunca está escrito ni puede estarlo sin grave peligro para el Estado; que la fragilidad de una constitución depende de la multiplicidad de artículos escritos: *Pessimae Reipublicae plurimae leges* ("del peor de los Estados gran número de leyes"). De Maistre equipara lo señalado con lo que sucede en el orden físico. Cuando se siembra, por ejemplo, una bellota, se la siega, etc., el sembrador, al ver que la planta crece sin que él intervenga, entiende que no es él quien hace el roble; pero en el orden social, donde está presente y activo, llega a creer que es el autor de todo lo que se hace por medio de él, cuando en realidad no es sino un instrumento de Dios. A juicio de nuestro pensador, "la mayor insensatez, quizás, del siglo de las insensateces, fue creer que las leyes fundamentales podían ser escritas *a priori*, cuando son evidentemente obra de una fuerza superior al hombre".

A veces la gente se llena de expectativas cuando se anuncia la aparición de una nueva carta constitucional, como si en adelante todo fuera a transformarse. "No falta nada, dicen, todo está previsto, todo está escrito", cuando "precisamente porque todo estaría previsto, discutido y escrito, quedaría demostrado que la constitución es mala, y no ofrece a la vista sino una apariencia efímera". De Maistre pone el ejemplo de la Iglesia, la mayor de las instituciones imaginables, que es enteramente divina, destinada a todos los hombres y a todos los siglos. Cristo fue muy dueño de escribir personalmente o hacer escribir. Los mismos evangelistas tomaron la pluma más tarde. Los símbolos que luego aparecieron son profesiones de fe para reconocerse o para oponerse a los errores del momento. Pero no se preocupan por proclamar *todos* nuestros dogmas, al igual que la Escritura; en ningún caso se deja entrever el proyecto de ofrecer un código de todos los artículos de la fe. Trento nació del ataque de los novadores; de no haber sido así, no hubiese existido.

Ninguna constitución puede ser escrita *ex nihilo*, ni elaborada *a priori* para "fundar" una nación. Desde siempre Francia tuvo una constitución "implícita", no escrita, por cierto, pero no por ello menos real. Si un hombre sencillo, de sentido común, escribe de Maistre en sus *Consideraciones*, pregunta cuál era la antigua constitución francesa se le puede responder: "Es lo que sentías cuando estabas en Francia; es esa mezcla de libertad y autoridad, de leyes y opiniones, que hacía creer al extranjero súbdito de una monarquía, cuando viajaba por Francia, que se hallaba bajo un gobierno

diferente del suyo". Dicha sociedad veía en el rey cierto elemento teocrático que le era propio: todas las influencias estaban óptimamente armonizadas y equilibradas entre la Iglesia y el Estado. Ya en la vieja lengua francesa existía el término *citoyen*, antes incluso de que la Revolución se hubiese apoderado de él para deshonrarlo.

En 1795 varios miembros de la antigua magistratura reunieron los principios tradicionales de la monarquía francesa en un libro fidedigno: *Développement des principes fondamentaux de la monarchie française*. Allí se enumeran tanto las prerrogativas regias como el derecho de hacer justicia, de conceder gracia, de otorgar privilegios, de disponer de los cargos públicos, de conferir la nobleza, de convocar y disolver asambleas... "El rey sólo reina por la ley, y no tiene poder para hacer cualquier cosa que apetezca". Asimismo: "Hay leyes respecto de las cuales los mismos reyes se reconocieron, según la expresión hecha célebre, en la feliz impotencia de violarlas; son las leyes del reino, a diferencia de las leyes de circunstancias, denominadas leyes del rey". Toca a los reyes promulgar leyes; "no obstante existe también el consentimiento del pueblo, mas dicho consentimiento es sólo la expresión del anhelo, del reconocimiento y de la aceptación de la nación". Y también: "La justicia es administrada en nombre del rey, por magistrados que examinan las leyes, y observan si no son contrarias a las leyes fundamentales". Luis XIV, se dice en aquel libro, reconoció solemnemente ese derecho, "ordenando a sus magistrados que le desobedeciesen, so pena de desobediencia, si él impartía

mandatos contrarios a la ley". Maquiavelo llegó a decir: "El reino de Francia es dichoso y tranquilo porque el rey está sujeto a una infinidad de leyes que dan seguridad al pueblo". Eso es lo que nuestro autor llama "una Constitución *natural;* la constitución *escrita* no es más que papel".

El presente tema fue por él ahondado específicamente en su *Ensayo sobre el principio generador de las constituciones políticas y de las demás instituciones humanas*, según lo señalamos más arriba, pero también ha aludido al mismo asunto en otros lugares. En aquel estudio afirma que su época puede ser calificada como "un siglo apasionado por la escritura y enemistado con la palabra". El autor ve en dicha tendencia cierto influjo del protestantismo que sólo acepta la *escritura*. Pero en realidad de poco vale la escritura si la palabra no la vivifica. Para él, la Carta Magna de los ingleses es modélica: "La verdadera *constitución inglesa* es ese espíritu público admirable, único, infalible, superior a todo elogio, que lo conduce todo, que lo conserva todo, que lo salva todo. Lo que está escrito nada es". Dicha Carta, agrega, no fue hecha a priori. "Nunca se reunieron estadistas y dijeron: «Creemos tres poderes, equilibrémoslos de tal manera», etc.; nadie pensó en hacerlo. La constitución es producto de las circunstancias, y el número de esas circunstancias es infinito. Las leyes romanas, las leyes eclesiásticas, las leyes feudales, las costumbres sajonas, normandas y danesas, los privilegios, los prejuicios y las pretensiones de todos los estamentos; las guerras, las rebeliones, las revoluciones, las conquistas, las cruzadas: todas las virtudes, todos los vicios, to-

dos los conocimientos, todos los errores, todas las pasiones; todos esos elementos, en suma, actuando juntamente, y formando con su mezcla y su acción recíproca combinaciones multiplicadas por miles de millones, han producido finalmente, después de varios siglos, la unidad más complicada y el más hermoso equilibrio de fuerzas políticas que se haya visto nunca en el mundo".

De Maistre trae en su *Ensayo* algunos testimonios de la antigüedad, que parecieran favorecer su juicio. Según Platón, en su obra *Fedro,* "el hombre que debe toda su instrucción a la escritura nunca tendrá más que la apariencia de la sabiduría". La palabra, agrega el filósofo griego, "es a la escritura como un hombre a su retrato. Las obras de la pintura se presentan a nuestros ojos como si tuvieran vida; mas si se las interroga, guardan silencio con dignidad. Sucede lo mismo con la escritura, que no sabe lo que hay que decir a un hombre, ni lo que hay que ocultar a otro. Si llega a atacársela o a insultarla sin razón, no puede defenderse, pues su padre nunca está presente para respaldarla. De manera que quien se imagine poder establecer por la sola escritura una doctrina clara y duradera, es un gran necio (rebosa de estupidez) [...] En cuanto a aquel que se dedica a escribir *leyes* o *constituciones civiles*, y que se figura que porque las ha escrito ha podido darles la evidencia y la estabilidad requeridas, sea quien fuere ese hombre, particular o legislador, y sea que se lo diga, sea que no se lo diga, queda deshonrado; pues ha probado así que ignora por igual lo que es la inspiración y el delirio, lo justo y lo injusto, el bien y el mal; y tal ignorancia es

una ignominia, incluso si toda la masa del vulgo aplaudiera".

De Maistre, trae asimismo a colación un texto de San Juan Crisóstomo en su *Comentario a San Mateo:* "Habría sido sin duda muy deseable que no hubiésemos tenido nunca necesidad de la Escritura y que los preceptos divinos sólo estuvieran escritos en nuestros corazones por la gracia, como lo están con tinta en nuestros libros; pero, ya que hemos perdido esa gracia por nuestra culpa, aferrémonos, ya que es preciso, a una tabla en lugar del navío, y sin olvidar por eso la superioridad del primer estado". Prosigue el santo doctor afirmando que Dios nunca reveló nada por escrito en el Antiguo Testamento, sino que siempre habló directamente, porque veía la pureza de sus corazones, pero cuando el pueblo cayó en los vicios se necesitaron libros o leyes. Lo mismo pasó en el Nuevo Testamento; Cristo no dejó un solo escrito a sus apóstoles, prometiéndoles la venida del Espíritu Santo que los iluminaría. "Pero como en tiempos posteriores hombres culpables se rebelaron contra los dogmas y la moral, fue menester llegar a los libros".

De lo que concluye Maistre: "Toda la verdad se haya reunida en las dos autoridades citadas. Éstas muestran la profunda imbecilidad (es muy lícito hablar como Platón, que no se irrita nunca), la profunda imbecilidad, decía, de esa pobre gente que se imagina que los legisladores son hombres, que las leyes son papel, que se puede dar una constitución a las naciones *con tinta.* Muestran que, por el contrario, la escritura es invariablemente signo de

debilidad, de ignorancia o de peligro; que en la medida en que una institución es perfecta, escribe menos; de modo tal que la que es ciertamente divina, no ha escrito nada en absoluto al establecerse, para hacernos entender que toda ley escrita es sólo un mal necesario, producido por la debilidad o por la malicia humana; y que nada vale absolutamente si no ha recibido una sanción anterior y no escrita".

Tal es la posición de nuestro autor frente a las tres constituciones que, cual panaceas, promulgó la Revolución. Por lo demás, agrega en sus *Consideraciones,* fueron constituciones hechas para *el hombre* abstracto, una entelequia, ya que no existe el hombre químicamente puro. En la realidad sólo conocemos franceses, italianos, rusos, persas, pero al "hombre" nunca lo hemos encontrado. "Una constitución que es apropiada para todas las naciones, no es apropiada para ninguna; es una pura abstracción, una obra de escuela fabricada para ejercitar la mente según una hipótesis ideal, y que debe ser remitida al *hombre* en los espacios imaginarios donde éste vive". Habría que tener en cuenta la población, las costumbres, la religión, la situación geográfica, las relaciones políticas, las cualidades, buenas o malas, de una determinada nación, para hallar las leyes que le convienen. "Pues bien, este problema no es abordado siquiera en la constitución de 1795, que no ha pensado más que en *el hombre".*

Sin duda, una postura semejante no podía ser recibida sino como un balde de agua fría sobre la "constitutionalitis" de que adoleció la Revolución.

Con todo, las constituciones se sucedieron, rompiendo progresivamente el cordón umbilical que unía a Francia con su gran tradición, más aún, rompiendo su alianza original con Dios. Bien dijo Orígenes en su obra *Contra Celsum:* "Nada puede mejorar entre los hombres indivinos, αθεεί [o a-teos]". Más lacónicamente: "Sin Dios, nada mejora". No hay constitución que no sea divina en su principio, comenta de Maistre en su *Ensayo,* ya que Dios es el autor de la naturaleza humana, de donde se sigue que "el hombre no puede nada en este dominio a menos que se apoye en Dios, cuyo instrumento se vuelve entonces". Francia ha nacido de la Iglesia, de Cristo, de Dios, en última instancia; sus reyes han sido ungidos, marcados por el cielo. "¡Cuántos hombres irreflexivos se han burlado de la santa ampolla sin pensar que ella es un jeroglífico, y que sólo hay que saber leer!". Como es sabido, la santa ampolla, conservada en la catedral de Reims hasta 1793, cuando fue destruida por los revolucionarios, contenía el óleo que se utilizaba desde tiempos inmemoriales en la consagración de los reyes de Francia. Un ritual semejante se estilaba en las naciones más famosas de la antigüedad, los egipcios, los etruscos, los romanos; todos ellos reconocían el principio religioso de la autoridad. No en vano decía Jenofonte: "Las ciudades y las naciones más dedicadas al culto divino siempre han sido las más duraderas y las más sabias, como los siglos más religiosos han sido siempre los más destacados por el genio".

De Maistre trae aquí a colación, lo que no dejó por cierto de sorprendernos, el ejemplo de las re-

ducciones jesuíticas en el Paraguay, donde quedó de manifiesto cuán gran poder tiene la religión para civilizar a los hombres, sin que para ello se hiciese necesario elaborar constitución alguna. Por algo la Francia revolucionaria quiso erradicar a los padres de la Compañía; "los mismos hombres que corrían, en cuanto eran llamados, a acostarse en un jergón junto a la indigencia, no parecían extraños en los ambientes más refinados, que iban a los cadalsos para decir las últimas palabras a las víctimas de la justicia humana, y que de esos escenarios de horror se lanzaban a los púlpitos para tronar desde ellos ante los reyes, que manejaban el pincel en China, el telescopio en nuestros observatorios, la lira de Orfeo en medio de los salvajes, y que habían educado a todo el siglo de Luis XIV; cuando se piensa, por último, que una detestable coalición de ministros perversos, de magistrados extraviados y de innobles sectarios ha podido, en nuestros días, destruir esta maravillosa institución y aplaudirse por ello, creese ver a aquel demente que ponía gloriosamente su pie sobre un reloj diciéndole: «Ya te impediré yo que hagas ruido». Mas ¿qué digo? Un demente no es culpable".

VI. Ideólogos de la Revolución

A los ojos de nuestro autor, el emprendimiento revolucionario, en su conjunto, constituyó una gran farsa y un gran engaño colectivo. Como lo señala en sus *Veladas de San Petersburgo*, "las opiniones falsas se asemejan a la moneda falsa, que, acuñada al principio por grandes criminales, es consumida después por gentes honradas, que perpetúan el crimen sin saber lo que hacen". Es claro que dicho engaño se consumó primero en las palabras, mediante la revolución cultural. Los ideólogos fabricaron las opiniones que luego recogieron respetuosamente bajo el nombre de "opinión pública". Por lo demás, la Revolución transformó las ideas en ideas puras. No se ocuparon, por ejemplo, de las libertades francesas, ligadas a una historia secular, a autonomías, a fueros locales, sino de la Libertad, con mayúscula, pura abstracción; se desinteresaron de los hombres y se apasionaron por el Hombre; despreciaron a los integrantes del pueblo para exaltar al Pueblo. Luego tales abstracciones se harían sangre. Los sabios franceses, apunta de Maistre con ironía en sus *Consideraciones*, decían, como tantos otros: "Es imposible que una gran revolución se efectúe sin provocar sufrimientos". Pero cuando un "filósofo" se consuela de tales sufrimientos considerando sus resultados, cuando dice para sus adentros: "Admitamos cien mil asesinatos, con tal de que seamos libres", si Dios le responde: "Acepto tu aprobación, pero tú estarás incluido", ¿hay acaso en ello injusticia?

Nuestro autor se detiene particularmente en dos de las figuras más señeras de la Revolución. Ante todo en *Rousseau*. Las tesis que él sostenía sobre la presunta "soberanía del pueblo", señala, en la práctica se concretaban en el derecho de nombrar a sus candidatos preferidos; luego la ley se encargaba de romper toda relación entre los representantes elegidos y sus electores, advirtiéndoles a aquéllos que "no fueron enviados por quienes los han enviado" sino por "la nación", palabra suficientemente vaga como para que los pretendidos representantes hicieran lo que quisiesen. En su *Estudio sobre la soberanía* toma en broma aquel postulado fundamental de la Revolución: "El pueblo ejerce su soberanía por medio de sus representantes". Lo que así comenta: "Esto comienza a entenderse. El pueblo es un soberano que no puede ejercer la soberanía [...] Si se supone 25 millones de hombres en Francia y 700 diputados elegibles cada dos años, se descubre que si esos 25 millones de hombres fuesen inmortales y que los diputados fuesen nombrados por turno, cada francés se encontraría rey periódicamente cada 3500 años aproximadamante. Pero, como en este espacio de tiempo, no se deja de morir de tanto en tanto, y por otra parte los electores son dueños de elegir como les place, la imaginación no puede quedar sino aterrada ante el número espantoso de reyes condenados a morir sin haber reinado".

En realidad era difícil imaginar una legislación mejor calculada para reducir a nada los derechos del pueblo. Cuánta razón tenía "aquel vil jacobino", decía de Maistre refiriéndose a Babeuf, quien al ser interrogado en 1796, manifestó sin ambages:

"Considero al gobierno actual usurpador de la autoridad, violador de todos los derechos del pueblo, al cual ha reducido a la esclavitud más deplorable. Es el horrible sistema de la felicidad de una pequeña minoría, fundada en la opresión de la masa. El pueblo está tan amordazado, tan cargado de cadenas por este gobierno aristocrático, que se le hace más difícil que nunca romperlas". Pues bien, detrás de tan escalofriante autofagia revolucionaria se esconde la inspiración de Rousseau, "el hombre que tal vez más ha errado en este mundo", como lo calificaría de Maistre.

El otro personaje nefasto fue *Voltaire*. Nuestro pensador ni siquiera toleraba que se hablase de él. A su juicio ese hombre había cavado su "aguijón" en las raíces de la sociedad. "El gran crimen de Voltaire es el abuso del talento y de la prostitución meditada, realizados por un genio creado para celebrar a Dios y a la virtud", afirma en sus *Veladas de San Petersburgo*. Tanto Voltaire, como luego Nietzsche, fueron quizás santos frustrados. Tenían pasta de santos. "Sin embargo nada lo absuelve [a Voltaire] –prosigue de Maistre su diatriba–; su corrupción es de una clase a él sólo peculiar; se arraiga en todas las fibras de su corazón, y se fortifica con todas las fuerzas del entendimiento. Siempre ligado al sacrilegio, reta a Dios, al paso que pierde a los hombres. Con un furor sin ejemplo, ese insolente blasfemo se declara, por fin, enemigo personal del Salvador de los hombres; se atreve desde el fondo de su nada a darle un nombre ridículo, y a esta ley adorable que el Hombre-Dios trajo a la tierra, él la llama *infame*. Abandonado de Dios, que castiga al retirar su gracia, no conoce ya

freno. Otros cínicos admitieron la virtud; Voltaire admira el vicio. Se sumerge en el fango, se revuelca y se consume, entrega su imaginación al entusiasmo del infierno, que le presta su fuerza para arrastrarlo a los confines del mal. Inventa monstruos extraordinarios que hacen temblar. París lo corona, Sodoma lo habría desterrado [...] Cuando considero lo que podía hacer y lo que ha hecho, no me inspiran sus inimitables talentos más que una especie de santo furor que carece de nombre".

Otras veces es aún más lapidario, si cabe, hasta llegar al desprecio: "Voltaire habló de todos los temas durante un siglo sin haber penetrado jamás bajo la superficie de ninguno", escribe en su *Ensayo.* Cuando mira su retrato, confiesa en las *Veladas,* aludiendo a la mascarilla de yeso tomada sobre su cadáver, siente asco. "Mirad esa frente abyecta o vil, que nunca enrojeció el pudor; esos dos cráteres apagados, en los que parece que todavía hierven la lujuria y el odio; esa boca, acaso digo mal, pero no es culpa mía, *ese rictus* espantoso que cruza de una a otra oreja, y esos labios pellizcados por la cruel malicia, como un resorte dispuesto a soltarse para lanzar la blasfemia o el sarcasmo".

VII. La esencia antirreligiosa de la Revolución

Los juicios de nuestro autor sobre la Revolución francesa son tajantes. Baste citar algunos textos tomados de las *Consideraciones:*

"[...] no hay nada de grande, nada de augusto, en una revolución totalmente criminal".

"Lo que distingue a la Revolución francesa y hace de ella un acontecimiento único en la historia, está en que es radicalmente mala; ningún elemento de bien alivia la visión del observador. Es el más alto grado de corrupción conocido: es la pura impureza".

"La Revolución francesa ha recorrido un período cuyos momentos, indudablemente, difieren entre sí; sin embargo su carácter general no ha variado y desde la cuna mostraba ya lo que iba a ser. Era un delito inexplicable, una impetuosidad ciega, un desprecio escandaloso hacia lo más respetable para los hombres; una atrocidad de un nuevo género, que se burlaba de sus propios crímenes; pero, sobre todo, una impúdica prostitución del razonamiento y de todas las palabras hechas para expresar las ideas de justicia y de verdad".

"La Revolución ha hecho sufrir, porque fue obra de todos los vicios, y los vicios son, con toda justicia, los verdugos del hombre".

Pero más allá de semejante retahila de críticas, de Maistre supo captar la principal villanía de la Re-

volución, su carácter antiteológico, su impostación anticristiana y su furor destructivo. No se trató sólo de indiferencia o de olvido de la existencia de Dios, sino más bien de una lucha demencial contra Él y su doctrina.

En el curso del año pasado dejamos establecido que entre los designios de la Revolución se encontraban no sólo la descristianización de la cultura francesa sino también su propósito de instaurarse como sucedáneo del cristianismo. No en vano ha afirmado Georges Burdeau: "La democracia es hoy una filosofía, una manera de vivir, una religión, y, casi accesoriamente, una forma de gobierno". El emprendimiento implicó la decisión de una clara ruptura con la sociedad monárquica y católica que había modelado a Francia durante ocho siglos. De Maistre se ha explayado sobre este asunto, y de manera magnífica, en su *Ensayo sobre el principio generador de las constituciones*. Siempre ha habido religiones sobre la tierra, escribe, y siempre hubo impíos que las combatieron. Sin embargo lo que entonces sucedió en Francia es algo diverso. La religión contra la que se luchó no era una religión cualquiera sino la verdadera, y por eso los males que este encontronazo ha producido son mucho más graves. Así se debe juzgar al siglo XVIII. Con frecuencia se dice que "todos los siglos son parecidos y siempre los hombres han sido iguales", pero hay que tener cuidado con estos axiomas tan generales que inventa la pereza o la superficialidad para dispensarnos de reflexionar. Cada siglo y cada nación tienen características particulares y distintivas. Siempre ha habido vicios en el

mundo, pero diversos en cualidad e intensidad según las épocas.

> Ahora bien –leemos en el *Ensayo sobre el principio...*–, aunque siempre hayan existido impíos, jamás había habido, antes del siglo XVIII, y en el seno del cristianismo, una *insurrección contra Dios*, jamás, sobre todo, se había visto una conjuración sacrílega de todos los talentos contra su autor, y esto es lo que hemos visto en nuestros días. El *vaudeville* ha blasfemado igualmente que la tragedia, y la novela tanto como la historia y la física. Los hombres de este siglo prostituyeron el genio a la irreligión, y, como decía la expresión admirable de San Luis en su lecho de muerte, *han guerreado contra Dios y sus dones* [...]
>
> Sólo en la primera mitad del siglo XVIII la impiedad llegó a ser realmente una potencia. Se la ve extenderse de entrada por doquier con una rapidez inconcebible. Del palacio a la cabaña, se desliza por todas partes, infesta todo; tiene caminos invisibles, una acción escondida, pero infalible, de suerte que el observador más atento, al presenciar el efecto, no siempre sabe descubrir los medios. Mediante un espejismo incomprensible, se hace amar por aquellos de quienes es precisamente enemiga mortal; y la autoridad, a quien ella está a punto de inmolar, la abraza estúpidamente antes de recibir el golpe [...]
>
> Entonces se muestra por primera vez ese rasgo de la impiedad que es exclusivo del siglo XVIII. No es ya el tono frío de la indiferencia, o a lo más la ironía maligna del escepticismo, es un odio mortal; es el tono de la ira, y a menudo de la furia. Los escritores de esta época, los más nota-

bles al menos, no tratan ya al cristianismo como un error humano sin consecuencias, lo persiguen, como a un enemigo capital, lo combaten sin cuartel; es una guerra a muerte; y lo que parecería inconcebible, si no tuviésemos las tristes pruebas ante los ojos, es que varios de esos hombres que se denominaban *filósofos,* se elevaron del odio al cristianismo hasta el odio personal a su divino Autor. Lo odiaron realmente, como se puede odiar a un enemigo vivo. Dos hombres, en especial, que quedarán cubiertos para siempre de los anatemas de la posteridad, se destacaron en esa forma de perversidad que parecía muy superior a las fuerzas de la naturaleza humana más depravada. [Posiblemente se está refiriendo a Voltaire y Diderot]

A todo esto, como Europa entera había sido civilizada por el cristianismo, y los ministros de esta religión habían obtenido en todos los países gran importancia política, las instituciones civiles y religiosas estaban mezcladas y como amalgamadas en forma sorprendente, de tal modo que podía afirmarse de todos los Estados de Europa, con mayor o menor verdad, lo que Gibbon dijo de Francia, "que este reino había sido creado por obispos". Era entonces inevitable que la filosofía del siglo no tardase en odiar las instituciones sociales de las cuales no era posible separar el principio religioso. Es lo que ocurrió: todos los gobiernos, todas las instituciones de Europa le disgustaron, *porque* eran cristianos, y *en la medida* en que eran cristianos; una inquietud de la opinión, un descontento universal se apoderó de todos los ánimos. En Francia, particularmente, la furia filosófica no conoció ya límites; pronto se formó una sola voz formidable con tantas voces reunidas, y se la oyó clamar en medio de la culpable Europa:

"Déjanos" (*) ¿Acaso habrá que temblar eternamente ante sacerdotes, y recibir de ellos la instrucción que les plazca darnos? La verdad en toda Europa queda oculta por el humo de los incensarios; es hora de que salga de esa nube funesta. No hablaremos más de ti a nuestros hijos; a ellos atañe, cuando sean hombres, saber si existes, y qué eres, y lo que pides de ellos. Todo cuanto existe nos desagrada, porque tu nombre está escrito en todo lo que existe. Queremos destruirlo todo y rehacerlo todo sin ti. Sal de nuestros consejos; sal de nuestras academias; sal de nuestras cosas; ya sabremos actuar solos, la razón nos basta. Déjanos".

¿Cómo ha castigado Dios ese execrable delirio? Lo ha castigado tal como creó la luz, con una sola palabra. Él dijo *¡Hacedlo!* –y el mundo político se derrumbó.

Magnífico el texto. El lector nos perdonará su longitud, pero nos parecía que no podíamos omitirlo ni siquiera cercenarlo; en él habla uno de los profetas de nuestra fe católica. "Los hombres de este siglo han optado –concluye de Maistre–. Se han jurado a sí mismos mirar siempre hacia la tierra [*Oculos suos statuerunt declinare in terram:* Ps 16,11]". Como se ve, nuestro autor penetró a fondo el carácter antiteológico de la Revolución. Hombres extraños aquéllos, "se jactan de sus luces y lo ignoran todo", escribe en su *Ensayo*... Quien conoce sus límites, espera el auxilio de lo alto. "Lo contrario precisamente es lo que ha hecho el siglo que acaba

(*) *Dixerunt Deo: recede a nobis! Scientiam viarum tuarum nolumus!* Dijeron a Dios: ¡Retírate de nosotros! ¡No queremos la ciencia de tus caminos!: Job 21,14

de finalizar. (Por desgracia sólo ha finalizado en nuestros almanaques). Examinad todas sus empresas, todas sus instituciones de cualquier clase, lo veréis constantemente ocupado en separarlas de la Divinidad. El hombre se creyó un ser independiente, y profesó un verdadero ateísmo práctico, más peligroso, quizás, y más culpable que el teórico".

En la misma obra nos ofrece de Maistre un ejemplo revelador. Hace algunos años escribe, los franceses instituyeron en París lo que dieron en llamar *Juegos olímpicos*. ¿Por qué los llamaron así, y no "juegos parisienses"? En realidad, no eran comparables con aquéllos. Para instituir los juegos olímpicos originales fueron consultados los oráculos; tanto los dioses como los héroes intervinieron, y luego nunca se los inauguraba sin haber ofrecido sacrificios a los dioses. Los franceses, conservando el nombre, han quitado a dichos juegos toda raigambre religiosa.

Nuestro autor no disimula su desprecio por la ideología anticristiana que se ha ido gestando. "La filosofía del último siglo –asegura–, a los ojos de la posteridad será una de las más vergonzosas del espíritu humano". Dicha filosofía ha organizado una sociedad enferma, prosigue; "yo he querido dar un nombre a esta extraña enfermedad: la llamo la *Theofobia* [el odio a Dios]; si observáis, la veréis en todos los libros filosóficos del siglo XVIII". A veces no se animaban a decir francamente *Dios no existe*, pero sí: "Dios no está ahí". Ello era cierto. "No está en vuestras ideas; éstas proceden de los sentidos; no está en vuestros pensamientos, que no son más que sensaciones transformadas [...] No se

acuerda de vosotros; nada ha hecho por vosotros, en particular, etc.". Era una inquina enfermiza la que se había gestado en las entrañas del hombre moderno. "En fin, no se podía nombrar a Dios ante esa filosofía, sin que se pusiera convulsa". ¿Cuáles fueron los resultados? "Trabajando sin descanso para separar al hombre de la Divinidad, ha producido, por fin, la deplorable generación que ha hecho y permitido hacer todo lo que vemos". Propicia entonces nuestro autor una *Theofobia* buena, recordando aquella espléndida afirmación de San Agustín: *¿Quieres huir de Dios? Arrójate en sus brazos* [Vis fugere a Deo? Fuge ad Deum].

Se ha destronado a Dios para poner a los "sabios" en su lugar; ellos, que creen saberlo todo, tratan de ejercer una influencia sin límite sobre el pueblo. "Y sin embargo –acota de Maistre– si hay alguna cosa segura en el mundo, es, a mi parecer, que no es la ciencia puramente terrenal la encargada de dirigir a los hombres [...] Es necesario haber perdido el juicio para creer que Dios haya encomendado a las academias el cuidado de enseñarnos lo que Él es y lo que le debemos". Toca a los prelados y nobles enseñar a las naciones lo que es bueno y lo que es malo; los demás carecen de derecho para ello. "En cuanto al que habla o escribe para arrebatar al pueblo un dogma religioso, debe ser castigado como un ladrón doméstico. Hasta Rousseau convino en esto [en el *Contrato Social*], sin darse cuenta de que pedía para él mismo esa pena. ¿Por qué se ha cometido la imprudencia de conceder la palabra a todo el mundo? Eso es lo que nos ha perdido". Pero aquellos filósofos se dan aires de entendi-

dos: "¡Chistosos metafísicos que han pasado su vida en probar que no hay metafísica! ¡Brutos ilustrados en quienes el genio estaba *animalizado*!".

Se trató de una verdadera anticruzada cultural y política. En su *Consideraciones sobre Francia*, de Maistre señala que para denigrar a la Iglesia se suele comparar el cristianismo con otras religiones. Él retoma el procedimiento. Que nos muestren otra religión fundada en hechos milagrosos y que revele dogmas tan sublimes –replica–; una religión creída durante dieciocho siglos por gran parte del género humano y por los hombres más destacados de la época, desde Orígenes hasta Pascal, a pesar de los extremados esfuerzos de los enemigos por erradicarla, desde Celso hasta Condorcet. Realmente es una obra divina. Si fuese puramente humana no se explicaría tamaño triunfo. Fue predicada por ignorantes y creída por sabios, algo en verdad inexplicable. Innúmeras las pruebas por las que ha pasado, resistiendo con firmeza a todo, a la paz muelle de gobiernos vacilantes, a la guerra de sus enemigos declarados, a los placeres, al orgullo, a la pobreza, a la opulencia. Juliano el apóstata agotó sus recursos contra ella; hasta llegó a restaurar los dogmas antiguos uniéndolos astutamente con las ideas platónicas. Todo fue inútil. El Galileo triunfó sobre Juliano, el *Filósofo*.

Actualmente la lucha recrudece.

> Decíais que el cetro sostenía la tiara; pues bien, no hay ya cetro en la gran liza, ha sido roto y los pedazos están tirados en el barro [...] Ya no hay sacerdotes, los han expulsado, asesinado, envilecido; los han despojado; y los que han escapado a la guillotina, a las hogueras, a los puñales, a los fusiles, a los ahogamientos, a la deportación, reciben hoy la limosna que otrora daban. Temíais la fuerza de la costumbre, el ascendiente de la autoridad, las ilusiones de la imaginación; nada queda de todo ello; no hay ya costumbre; no hay ya maestro; la inteligencia de cada hombre está en su poder. La filosofía ha corroído la argamasa que unía a los hombres, y no hay ya fuerzas de cohesión morales. La autoridad civil, que favorece con todas sus fuerzas la destrucción del sistema anterior, da a los enemigos del cristianismo todo el apoyo que concedía antes a éste; el ingenio humano asume todas las formas imaginables para combatir a la antigua religión nacional. Tales esfuerzos son aplaudidos y pagados, y los esfuerzos contrarios son delitos.
>
> No tenéis más nada que temer del encantamiento de los ojos, que siempre son los primeros en ser engañados; una celebración fastuosa, vanas ceremonias, no causan ya impresión a hombres ante quienes todo es objeto de burla desde hace siete años. Los templos están cerrados, o se abren sólo para las deliberaciones vocingleras y las bacanales de un pueblo desenfrenado. Los altares han sido derribados; han sido paseados por las calles animales inmundos bajo los ornamentos de los pontífices; los vasos sagrados han sido utilizados para abominables orgías; y sobre esos altares que la fe antigua circunda de querubines deslumbrados, han hecho subir a prostitutas desnudas.
>
> El filosofismo ya no tiene de qué quejarse; todas las probabilidades humanas están a su

> favor; se hace todo por él y todo contra su rival. Si sale vencedor, no dirá como César: «Vine, vi y vencí», pero en definitiva habrá vencido; puede batir palmas y sentarse orgullosamente sobre una cruz derribada. Mas si el cristianismo sale de esta prueba terrible más puro y más victorioso [...] ¡Franceses! ¡Abrid paso al Rey cristianísimo, llevadlo vosotros mismos a su trono antiguo; levantad su oriflama, y que su oro, viajando de un polo al otro, lleve por doquier la divisa triunfal: Cristo manda, Cristo reina, Cristo vence!

Pero por el momento, el enemigo estaba en el poder, consumando paso a paso el proyecto revolucionario. En la fiesta de "San Voltaire", un grupo de jóvenes, vestidos a la usanza romana, escoltaban un féretro, y al término, el intendente de París, desde el "altar de la patria" mostraba al pueblo, a modo de custodia, el libro de la Constitución. En coro se cantaban los 17 artículos de la Declaración de los Derechos del Hombre. Los dos primeros se usaban para bendecir la mesa, y al acabar, todos decían: *Ainsi-soit-il.* Así sea. Por lo demás, "el calendario de la república, que no debe por cierto ser considerado en su aspecto ridículo, fue una conjura contra el culto; su era comienza con los crímenes más graves que hayan deshonrado a la humanidad; no pueden fechar un acto sin cubrirse de vergüenza al recordar el ignominioso origen de un gobierno cuyas mismas fiestas hacen palidecer".

Destaca de Maistre, según lo señalamos más arriba, que los revolucionarios no sólo se abocaron a destruir la fe del pueblo, sino que tuvieron el atrevimiento de querer implantar una religión nueva,

de reemplazo, procurando introducir una suerte de *fe* en la revolución, en la ideología revolucionaria. En vez de Dios el hombre, en lugar de los derechos de Dios los derechos del hombre, en lugar de la revelación la razón, en vez de la soberanía divina la soberanía del pueblo. Como si se sintiesen impelidos desde lo alto, marcharon decididamente hacia adelante, atados al "carro de la revolución", sin mirar atrás, instrumentos de una fuerza que sabía y podía más que ellos. Y los que se negaban a seguir "la corriente del momento", los que intentaban oponerse, desaparecían de la escena. Así avanzó Mirabeau, con los crímenes que cometió, y con sus libros, que le escribieron otros, secundando el flujo de la historia; "se ponía detrás de una masa ya en movimiento, y la empujaba en el sentido determinado; capaz de agitar a la muchedumbre, sin ser capaz de dominarla, distintivo propio del mediocre en las perturbaciones políticas".

El nuevo sistema, pormenoriza nuestro autor, marginó la *oración* de la ciudad, amputando así el contacto de la polis con lo alto. Y si, en el plano individual, la oración es la respiración del alma, de modo que quien deja de orar, deja de vivir espiritualmente, lo mismo acontece en el plano político: una ciudad que no ora, está condenada a morir. "Ahora los veis encorvados hacia la tierra", dice magníficamente nuestro autor en sus *Veladas*, sólo ocupados en las cosas del mundo, en total olvido de su dignidad. "Qué insensatos somos –escribe en las *Consideraciones*–; si queremos que un espejo refleje la imagen del sol, ¿lo volvemos hacia la tierra?". El horizontalismo que se impuso socialmente

condujo a la animalización de los ciudadanos; más aún, éstos "encuentran en su embrutecimiento moral no sé qué encanto horroroso que es un castigo terrible". Aun las obras e instituciones humanas pierden su más noble sentido; "todas tienen base divina, y el poder humano, cada vez que se ha aislado, no ha podido dar a sus obras más que una existencia falsa y pasajera: ¿qué pensaremos del nuevo edificio francés y del poder que lo ha erigido? Por mi parte, no creeré jamás en la fecundidad de la nada", afirma en sus *Consideraciones*. En cambio, continúa, "cada vez que un hombre se pone, según sus fuerzas, en relación con el Creador, y que funda una institución cualquiera en nombre de la Divinidad, sea cual fuere por otra parte su debilidad individual, su ignorancia, su pobreza, la oscuridad de su familia, en una palabra, su indigencia absoluta de todos los recursos humanos, participa en cierta manera en la omnipotencia, de la cual se ha hecho instrumento, produce obras cuya fuerza y duración asombran a la razón".

Muerta la oración en una sociedad, muere también su capacidad de celebrar *fiestas*. Los católicos sabemos bien lo que es una fiesta, sabemos que "la religión santifica la alegría, y la alegría embellece la religión". Mas vosotros, señores de la tierra, les dice de Maistre a los dirigentes políticos de la Revolución, intentad llevar al pueblo a un lugar determinado para que bailen allí. El más humilde misionero sabe hacerlo, con motivo por ejemplo de la memoria de algún santo. "Al lado de este cuadro, colocad el de los amos de Francia, a quienes una revolución inaudita ha revestido de todos los poderes y

que no son capaces de organizar una simple fiesta. Prodigan el oro, llaman a todas las artes en su auxilio, y el ciudadano se queda en sus casa, o acude a la convocatoria sólo para reírse de sus organizadores". Con este motivo recuerda la furiosa expresión de impotencia de uno de los diputados del pueblo al dirigirse al cuerpo legislativo en una sesión de 1796: "¡Pero cómo!, ¡hombres ajenos a nuestras costumbres, a nuestras maneras, habrán conseguido instituir fiestas ridículas por acontecimientos ignotos, en honor de hombres cuya existencia es problemática! ¡Cómo! ¡Habrán podido obtener el uso de fondos inmensos, para repetir cada día, con triste monotonía, ceremonias insignificantes y a menudo absurdas! ¡Y los hombres que han derribado la Bastilla y el Trono, los hombres que han vencido a Europa, no conseguirán conservar, mediante fiestas nacionales, el recuerdo de los grandes hechos que inmortalizan nuestra Revolución!".

Más allá de las causas naturales, de Maistre advierte en la absoluta autosuficiencia de la Revolución, un hálito preternatural, el del *demonio*. Nuestro autor es explícito en esta materia cuando escribe en sus *Consideraciones*: "Se da en la Revolución francesa un carácter satánico que la distingue de todo cuanto se ha visto y tal vez de todo cuanto se verá. Recuérdense las grandes sesiones, el discurso de Robespierre contra el sacerdocio, la apostasía solemne de los sacerdotes, la profanación de los vasos sagrados, la entronización de la diosa Razón, y esa multitud de escenas inauditas con que las provincias trataron de superar a París: todo ello sale del círculo de los crímenes comunes, y parece pertene-

cer a otro mundo". Poco más atrás había escrito: "Si uno se detiene a considerar, especialmente, los actos de la Convención nacional, le es difícil transmitir lo que experimenta. Cuando asisto con el pensamiento al momento de su reunión, me siento transportado, como el Bardo sublime de Inglaterra, a un mundo intelectual; veo al enemigo del género humano sentado en el Picadero(*) y convocando a todos los *espíritus malignos* en ese nuevo *Pandemonio,* oigo claramente *il rauco suon delle tartaree trombe,* veo a todos los vicios de Francia acudiendo al llamado, y no sé si escribo una alegoría".

En este sentido, la Revolución francesa se distingue de las tempestades anteriores como "un acontecimiento único de la historia" precisamente porque es "radicalmente mala", "el más alto grado conocido de corrupción", "la pura impureza".

El tema reaparece también en el discurso preliminar de *Du Pape:* "La Revolución francesa no se asemeja a nada de lo que se ha visto en el pasado. Ella es *satánica* en su esencia. Por eso nunca será enteramente sofocada sino por el espíritu contrario, y los franceses no recuperarán su puesto hasta que no hayan reconocido esta verdad". También Babeuf, en su *Llamado al pueblo francés,* diría antes de morir que dicha Revolución sería precursora de otra mayor, y que ésta sería la última (¿la del Anticristo?).

(*) El Picadero Real de las Tullerías, donde sesionó la Asamblea.

VIII. La vocación nacional de Francia

Cerremos estas consideraciones con lo que de Maistre nos dice acerca de la misión de Francia en la historia. Algo de eso ya hemos señalado anteriormente, pero abundaremos aquí sobre el tema para dar un remate digno a nuestra investigación. "Cada nación, como cada individuo –escribe en sus *Consideraciones*–, ha recibido una misión que debe cumplir. Francia ejerce sobre Europa un verdadero magisterio, que sería inútil negar, y del cual ha abusado de la manera más culpable. Se hallaba, ante todo, a la cabeza del sistema religioso, y no sin razón su rey se llamaba *cristianísimo.* Bossuet no ha exagerado en nada al respecto".

Este tema de la vocación particular de las diversas naciones es reiterativo en sus escritos. Así leemos en *Fragmentos sobre Francia:* "Las naciones, como los individuos, tienen su carácter, y también su *misión*, y así como en la sociedad de los individuos, cada hombre recibe de la naturaleza los rasgos de su fisonomía moral y una determinada esfera de actividad dentro de la cual actúa para alcanzar un objetivo secundario, de cualquier índole, hacia el cual avanza sin conocerlo, de igual modo en la sociedad de las naciones, cada una de ellas ofrece al observador un carácter indeleble, producto de todos los caracteres individuales, y marcha en su conjunto hacia un objetivo más general y no menos desconocido [...] Entre los pueblos que han empeñado un papel en la historia moderna, nin-

guno es quizás más digno de detener la mirada del filósofo que el pueblo francés".

A continuación, nuestro autor desarrolla su pensamiento. Desde el momento en que Francia se congregó en un cuerpo nacional, atrajo las miradas de todos. Los papas se complacían en llamarla "la primogénita de la Iglesia", por haber sido el primero de los pueblos bárbaros que abrazó la fe católica. El emperador Carlomagno fue el héroe de aquellos remotos tiempos, sus paladines se convirtieron en objeto de una mitología particular, y los Rolandos y Amadís deslumbraron a los hombres de esa época. También la lengua francesa se hizo ilustre, y era honor hablarla. El buen decir pareció un talento francés, "y mediante el arte de la palabra es como se reina sobre los hombres". Se ha dicho que un pensamiento no pertenece al universo antes de que un escritor de genio se haya apoderado de él y lo haya presentado en una expresión feliz. Pues bien, los buenos escritores de Francia expresan las cosas mejor que los de otras naciones, señala no sin cierta suficiencia galicanizante. "El arte de decir lo preciso y cuando es preciso, es propiedad exclusiva de los franceses". Si hoy Europa está tan agitada es porque los sistemas revolucionarios son predicados por los franceses, y "cuando se predica en francés, Europa escucha y atiende".

El enemigo de la Iglesia atacó primero lo que había sido la ciudadela de la Cristiandad, afirma en sus *Consideraciones*, y al fin logró que Francia traicionase su vocación original. El proceso de la gran revolución anticristiana de los últimos siglos ha encontrado en dicha nación su principal abanderado; "los mayores esfuerzos de la *diosa Razón* contra el cristianismo se han realizado en Francia". Y una vez que Francia sorbió el veneno, lo llevó hasta sus últimas consecuencias, ya que "esta nación impetuosa no sabe retornar a la verdad antes de haber agotado el error".

Para de Maistre la revolución política es sólo la cara visible y secundaria de un plan magno que se desarrolla ante nuestros ojos con terrible majestad. La Providencia había dotado a Francia, para el cumplimiento de su misión vocacional, de dos instrumentos, o de dos *brazos*, por así decir, que le permitían ejercer una suerte de "docencia" espiritual sobre las otras naciones de Europa: su lengua y el espíritu de proselitismo, que tanto caracteriza su idiosincrasia. Dicha misión implicaba *deberes*. Pues bien, a lo largo de todo el siglo XVIII, Francia abdicó singularmente de sus responsabilidades, no sólo dejando que Voltaire y sus amigos "filósofos" propagasen el veneno de su doctrina, sino también permitiendo que la ponzoña se propagase a los países vecinos. Los dos "brazos" de que Dios la había dotado se emplean ahora en llevar a cabo la tarea demoledora. De Maistre cree ver especialmente en la Declaración de los derechos del hombre, niña de los ojos del emprendimiento revolucionario, una prueba contundente del carácter proselitista de la Revolución. Ya en el preámbulo de dicho documento se afirma que es la Asamblea nacional de Francia la que proclama aquellos derechos universales. Al identificar los intereses nacionales con los del género humano, los gestores de la Declaración

no hicieron sino develar el designio funesto de un imperialismo que lleva en sí los gérmenes de la erosión y de la revuelta. En la tragedia sin límites del Terror, y luego en las campañas napoleónicas, de Maistre ve la consecuencia directa de la proclamación de aquellos derechos presuntamente universales. A sus ojos no fue sino el espíritu de dicho documento el que desencadenó "la guerra civil del género humano", según le dice en carta a Mme de Constantin. "He ahí los derechos del hombre y los dones de Francia", afirma en otro lugar.

Por lo demás, Francia tenía sus flancos débiles. "Nunca ha existido sin duda una nación más fácil de engañarse ni más difícil de desengañar, ni más capaz de engañar a los demás –le hace decir al conde que participa de las *Veladas de San Petersburgo*–. Dos caracteres particulares os distinguen de todos los pueblos del mundo: el espíritu de asociación y el del proselitismo. Las ideas en vuestro país son enteramente nacionales y apasionadas. Me parece que un profeta, con sólo un rasgo de su temible pincel, os ha pintado según sois hace veinticinco siglos, cuando dijo: «Cada palabra de ese pueblo es una conjuración» (*Omnia quae loquitur populus iste coniuratio est:* Is 8,12)".

Es cierto que la apostasía tuvo sus contrapesos. De acuerdo al dogma de la comunión de los santos y la consiguiente reversibilidad de los méritos, a que en páginas atrás hemos aludido, junto a la barbarie de la Revolución hubo actos heroicos que pueden significar un esbozo de resurrección. Incluso los paganos juzgaban que el sacrificio de la propia vida

servía para contrabalancear los males que amenazaban a sus patrias. "Así, pues, puede haberse dado en el corazón de Luis XVI y en el de la celestial Isabel [la hermana del rey], un movimiento, una aceptación capaces de salvar a Francia". Sin duda cooperó también a dicha salvación la hecatombe de los cien mil asesinados, castigo, por un lado, pero también posibilidad de redención, por otra, de una tierra abrevada en la sangre de tantos hijos.

En la escuela de Burke, juzgó de Maistre que la gran Revolución, hija de las Luces, pero también del Renacimiento mundanizante y de la Reforma protestante, no era absolutamente irreversible. Así como desde Francia se difundió en toda Europa el espíritu revolucionario, según la tendencia proselitista que tanto caracteriza al espíritu francés, así quizás algún día pueda suceder lo contrario. De Maistre pone en boca del conde en sus *Veladas*: "¡Ojalá que esa fuerza misteriosa, mal explicada hasta ahora, y no menos poderosa para el bien que para el mal, sea pronto el órgano de un proselitismo saludable, capaz de consolar a la humanidad de todos los males que le habéis causado!" Tal podría ser un día, Dios así lo quiera, la misión restauradora de Francia, tras haber pronunciado el *mea culpa* de su gran insurrección contra la vocación que Dios le había confiado como nación. De París partió la Revolución; de París deberá provenir la contrarrevolución.

Pero ¿qué es realmente la contrarrevolución? De Maistre se detiene en la consideración de dicho vocablo, particularmente en el capítulo décimo de sus *Consideraciones sobre Francia*, ya que no pocos

errores provienen de la mala inteligencia de las palabras. Comienza examinando el sentido que se le ha dado al término *contrarrevolución,* cual si se tratara de algo contrario a la revolución, aunque del mismo género, como si la monarquía, derribada por delincuentes, debiese ser restaurada por personas de la misma calaña. Tal manera de entender la palabra es parte de la propaganda del enemigo, afirma, quien sabe muy bien que no es así. "Para hacer la Revolución francesa fue menester destruir la religión, ultrajar la moral, violar todas las propiedades, y cometer todos los crímenes; para esa obra diabólica se debió emplear tal cantidad de hombres viciosos, que tal vez nunca tantos vicios han actuado juntos para producir un mal cualquiera". En cambio, si la monarquía logra volver algún día para restaurar el orden, sabe que deberá aliar la justicia con la misericordia. "Cuando el hombre trabaja para restablecer el orden, se asocia con el autor del orden, es favorecido por la *naturaleza*, es decir, por el conjunto de causas segundas, que son los ministros de la Divinidad. Su acción tiene algo de divino; es al mismo tiempo suave e imperiosa; no fuerza nada, y nada le resiste, devuelve la salud".

El acento de nuestro autor se vuelve conmovedor: "Franceses, entre el vocerío de los cantos infernales, de las blasfemias del ateísmo, de los gritos de muerte y de los largos gemidos de la inocencia asesinada; entre el resplandor de los incendios, sobre las ruinas del trono y de los altares, regados por la sangre del mejor de los reyes y de una multitud innumerable de otras víctimas; con desprecio de la moral y de la fe pública; en medio de todos los más

grandes crímenes, han fundado vuestros seductores y vuestros tiranos lo que llaman *vuestra libertad*. En nombre del Dios máximo y óptimo, siguiendo a los hombres que Él ama e inspira, y bajo el influjo de su poder creador, retornaréis a vuestra antigua constitución, y un rey os dará lo único que con sabiduría debéis desear, la libertad mediante el monarca".

Será preciso, sigue en su alegato, que los franceses se desengañen por fin de las doctrinas que devastaron su patria. Ya han hecho la experiencia de los predicadores de esos dogmas funestos. Cuidado con olvidar a Dios y ver únicamente al hombre, tan débil, tan dependiente, tan limitado, con una voluntad tan corrompida, tan vacilante. Abran la historia, los exhorta, no verán en ella ninguna creación política, ninguna institución de cualquier índole, por poco sólida que sea, que no descanse sobre una idea divina. "¡Ah, qué culpables son esos escritores mendaces o pusilánimes, que se permiten asustar al pueblo con el inane espantajo que llaman *contrarrevolución!* Esos que, aunque reconocen que la revolución fue un flagelo espantoso, sostienen no obstante que es imposible volver atrás". Sólo se contentan con sobrevivir, prosigue diciendo. El reinado de Robespierre fue tan agobiante que el pueblo francés se siente afortunado cuando los asesinatos no se suceden sin interrupción. Aunque se siga asesinando en Francia, aunque maten a un vecino, dirán que al menos "en este instante todo está tranquilo"; agregarán otro cerrojo a la puerta, y no pensarán más en el asunto; "en una palabra, todo francés es suficientemente feliz el día que no lo matan".

Su voz se eleva contra aquellos que, a pesar de tantas evidencias, creen que todo se va a arreglar con el mero pasar del tiempo: "¡Cobardes optimistas! ¡Ahí tenéis, pues, el orden de cosas que teméis ver cambiar! En vez de mostrar al pueblo los males imaginarios que han de resultar de un cambio, utilizad vuestro talento para hacerle anhelar la conmoción suave y salutífera que volverá a poner al rey en su trono, y el orden en Francia". Comprended, sigue diciendo, que "vuestras instituciones republicanas no tienen raíces en absoluto, y que están meramente *apoyadas* sobre vuestro suelo, en tanto que las precedentes estaban en él *plantadas*. Fue menester el hacha para derribar a éstas; aquéllas cederán ante un soplo y no dejarán huella alguna".

Interesante esta última afirmación, que ya habíamos citado más atrás: la obra revolucionaria va a contrapelo del espíritu y la tradición francesa; es sobreagregada, no tiene raíces, no se integra ni vertebra en el ser nacional. La Revolución había adoptado como divisa aquello del poeta Horacio: *Diruit, aedificat, mutat quadrata rotundis* (Destruye, edifica, transforma lo cuadrado en redondo). La contrarrevolución restaurará el verdadero orden.

Ya se avizoraba en el horizonte la posibilidad de la próxima Restauración. De Maistre se goza por adelantado pensando en ella. El ejército volverá a ser la fuerza armada tradicional, tras el restablecimiento de la jerarquía militar. El pueblo se verá favorecido en sus intereses más profundos. Tampoco habrá venganzas, como era habitual durante el gobierno despótico de la Revolución, porque entonces no había leyes y el gobierno era el producto del crimen. Así lo ha prometido el futuro rey, agrega de Maistre, en vísperas de la Restauración, sólo exceptuando de la amnistía a aquellos que votaron la muerte de Luis XVI así como a los miembros del tribunal revolucionario que enviaron al cadalso a la reina y a la princesa Isabel.

Por lo demás, comenta nuestro autor, la Providencia ha empezado a hacer efectivo el castigo a los culpables; más de sesenta regicidas, de entre los más responsables, han perecido de muerte violenta. Los emigrados volverán sin rencores, tendiendo sus brazos a quienes reconocerán como hermanos en una patria común reencontrada. Pensar que si un partido fue cruel cuando dominaba, también el partido contrario se mostrará igualmente cruel cuando gobierne, supone que de un lado y del otro hay la misma suma de vicios. Por lo demás, Francia está muy fatigada de horrores y de convulsiones; no quiere más sangre. Véase, si no, el reciente ejemplo de Inglaterra. El retorno del rey fue allí saludado por un clamor de alegría, que resonó en toda la isla. No hubo venganzas feroces de parte de los realistas. Los enemigos se abrazaron.

Por lo demás, el restablecimiento de los Borbones no será demasiado arduo, ni exigirá una penosa deliberación previa. Se dice que el pueblo lo teme, que el pueblo no lo admitirá jamás, que al pueblo no le conviene, etc. El pueblo, señala de Maistre en sus *Consideraciones*, no suele contar para nada en las revoluciones, o si interviene en alguna de ellas es como mero instrumento pasivo. "Cuatro a cinco per-

sonas, tal vez, darán un rey a Francia. Cartas de París anunciarán a las provincias que Francia tiene un rey, y las provincias clamarán: *¡Viva el rey!* En la misma París, todos los habitantes, menos una veintena quizás, se enterarán, al despertarse, que tienen un rey. «¿Es posible?», exclamarán, «eso sí que es muy singular. ¿Quién sabe por qué puerta hará su entrada? Será conveniente tal vez alquilar ventanas de antemano, pues va a haber apretujones». El pueblo, si la monarquía se restaura, no decretará su restauración más de lo que decretó su destrucción o el establecimiento del gobierno revolucionario".

Desgraciadamente tales predicciones fueron demasiado optimistas. Los reyes de la Restauración no sabrían hacer las cosas como de Maistre lo soñó. El sistema que de hecho se implantó no trajo consigo el verdadero restablecimiento de la monarquía tradicional, sino un régimen de compromiso inestable entre la corona y la ideología revolucionaria. En una carta que de Maistre envió el año 1814 al conde de Vallaise le dice que a pesar del retorno de los Borbones al trono "la Revolución no ha acabado". A su juicio. aquella Restauración, tal como aconteció, fue notoriamente ineficaz; probablemente la Providencia acabase por desechar finalmente a los Borbones. Con todo, no dejó de seguir esperando "la gran revolución moral que se prepara", que regeneraría por fin a Francia desde sus raíces. Sea lo que fuere, nuestro tribuno concluye sus reflexiones con una frase vuelta célebre: "En suma, esta es la gran verdad de que los franceses no podrían compenetrarse demasiado: el restablecimiento de la monarquía, que llaman «contrarrevolución» *no será en absoluto una revolución a la inversa* [como la había calificado Condorcet en 1793], *sino lo contrario de la revolución*". O sea, el restablecimiento de la vertebración jerárquica del antiguo régimen.

* * *

Se ha dicho que nuestro pensador no tuvo discípulos en Francia. Ello no es tan así, ya que su influencia llegó a Comte y a Maurras, pasando por Beaudelaire, aun cuando alguien afirmó que su único alumno legítimo habría sido Louis Veuillot, el gran polemista católico.

Pero lo que más interesa a nuestro propósito es destacar no sólo la inteligencia con que logró penetrar en el meollo doctrinal de la Revolución, sino también en la trascendencia histórica que ésta tendría, más allá de sus expectativas inmediatas. En 1817 le escribiría así al superior general de los jesuitas: "Es preciso prepararse para una gran revolución, pues la que se acaba de terminar fue solamente su introducción (*il faut se préparer à une grande révolution, dont celle que vient de finir [...] n'etait que le préface*)".

Los acontecimientos ulteriores le darían la razón. El lenguaje de los papas, desde entonces hasta hoy, supone la permanencia del espíritu de la Revolución. En el siglo XIX, Gregorio XVI y luego Pío IX encargaron a Jacques Crétineau-Joly que escribiese sobre ello. Así lo hizo, publicando una obra bajo el nombre de *La Iglesia romana frente a la Revolución*, rica antología de documentos sobre el

hecho revolucionario y sus consecuencias, previstas a veces por la misma Santa Sede. En 1892, León XIII denunció claramente la persistencia de las ideas revolucionarias en "la manía de conciliar las máximas del Evangelio con las de la Revolución, Cristo con Belial, la Iglesia de Dios con el Estado sin Dios".

Pocos años atrás, en 1889, para el centenario de la Revolución, había aparecido en Francia, bajo la firma del obispo de Angers, monseñor Freppel, una obra titulada *Révolution française,* dura crítica que sería reimpresa hasta los años 1930, donde se habla también de dicha pervivencia. Allí aquel docto obispo nos ofrece una especie de definición, tan evidente como olvidada: "La Revolución es la sociedad descristianizada". La idea sobreviviría bajo San Pío X, quien en su carta sobre el *Sillon* reprocha a los sillonistas su intento por "hacer entre el Evangelio y la Revolución, aproximaciones blasfemas". En 1917, Benedicto XV dirá que "la Revolución quebró las bases cristianas de la sociedad, no sólo en Francia sino poco a poco en todas las naciones". Pío XI definió así la Revolución: "Espantosa y lamentable sedición [...] que persiguió [...] simplemente a la Iglesia de Cristo y sus ministros [...] tendiendo con toda su fuerza a abolir el nombre cristiano". El año 1951 Pío XII, en un Congreso mundial del Apostolado de los laicos recordó con nostalgia "la bienhechora influencia de la estrecha unión que hasta la Revolución francesa" hizo trabajar juntas a la Iglesia y el Estado. El comunismo en el orden político, así como el modernismo y el ulterior progresismo, no fueron sino un florecer del ideario de la Revolución francesa, rebrotado aun

en el interior de la Iglesia. Últimamente Benedicto XVI ha aludido a dicha perniciosidad en su encíclica sobre la esperanza.

Como se ve, no estaba de Maistre lejos de la verdad cuando consideró esa Revolución como una profecía de lo que llama "la gran revolución", aludiendo quizás a los acontecimientos de los últimos tiempos, bajo la conducción del Anticristo.

Obras consultadas

Varios, *Le livre noir de la Révolution française,* ca|
Joseph de Maistre, de Pierre Glaudes, Ed. d
Cerf, Paris 2008, pp 470-482.

Joseph de Maistre, *Consideraciones sobre Franci*

Fragmentos sobre Francia

*Ensayo sobre el principio generador de l*c *constituciones políticas y de las demás institucic nes humanas,* Dictio, Buenos Aires 1980.

Écrits sur la Révolution, Quadrige / Presse Universitaires de France, Paris 1989. En este l: bro se contienen las siguientes obras:

Quatrième lettre d'un Royaliste savoisien ses *compatriots* (1793)

Trois fragments sur la France (1794)

Considérations sur la France (1797)

Réflexions sur le protestantisme dans se: rapports avec la souveraineté (1798).

Las veladas de San Petersburgo, Colección Austral, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires-México, Buenos Aires 1946.

Il Papa (Du Pape), Libreria Editrice Florentina, Firenze 1926.

CAPÍTULO TERCERO

ANTOINE DE RIVAROL



Antoine de Rivarol

Abordaremos ahora un tercer personaje, que siempre fue considerado como uno de los adalides de la lucha contrarrevolucionaria.

I. Datos biográficos

Nació el año 1753, en Bagnols, pequeña localidad del sureste de Francia, cerca del mar, en las proximidades de la ciudad de Aviñón. En la Francia del siglo XVIII, la zona del Languedoc, donde se encontraba dicha ciudad, que pertenecía a los Estados Pontificios, gozaba de un prestigio singular. Esta provincia lejana (se encontraba por aquel entonces a unos seis días de París) era una de las más ricas y brillantes del Reino, y había sido el ámbito

de las turbulencias que desencadenó en la Edad Media la herejía de los cátaros. Sus dos grandes ciudades, Montpellier y Toulouse, se disputaban la preeminencia intelectual; Montpellier poseía la facultad de medicina más famosa de Francia y una de las más ilustres de Europa; Toulouse era una ciudad orgullosa de su pasado, de su Academia, de su Parlamento, de su "Capitolio", sus magníficas iglesias y su lustre intelectual.

El abuelo de Antonio había sido un noble italiano de Rivaroli, en el Piamonte. Luego de haber hecho la guerra de Sucesión española, en las filas del primer Borbón, Felipe V, cuando se dirigía de vuelta hacia Italia resolvió quedarse en el sur de Francia, donde creyó hallar una patria de adopción. Su hijo, Jean, se casó allí con una mujer de la burguesía del lugar, de la que tuvo 16 vástagos. Nuestro Rivarol era el mayor de ellos. Aquel casamiento hizo que socialmente viniera a menos la familia, lo que no disminuye la autenticidad de nobleza que invocaría Antoine para sí. Algunas de sus tías, por su parte, se emparentaron con familias nobles del Languedoc, y varios tíos fueron sacerdotes o se dedicaron a la enseñanza. Su padre sabía latín, hacía poesías y ambicionaba para sus hijos la carrera de las armas o de las letras. Señala Julio Irazusta que si la nobleza de Antoine era pequeña y nueva en Francia, pocos la igualaban en su prestancia. Por eso bregó por alternar con los grandes, en un pie de igualdad, hasta lograr que lo considerasen como a uno de los suyos. Ciertos contemporáneos lo ridiculizarían por el título de conde que se atribuía y la partícula *de* que anteponía a su apellido. Era el conde de Rivarol. En cuanto a su hermano menor, militar y también escritor, sería reconocido como noble de nacimiento, con el rango de caballero o vizconde, en documentos de Luis XVI e incluso de Luis XVIII, a quien serviría en la emigración. Por lo demás, Antonio era un hombre de talante genuinamente aristocrático.

Su madre, una mujer admirable, se mostraba hacendosa reina de la casa. La inteligencia y la cultura del padre, juntamente con la apacibilidad de su madre, contribuyeron a la formación de Antoine, en el estrecho marco de la pequeña ciudad languedociana. Nuestro joven fue madurando poco a poco, en el amor a sus padres y a sus quince hermanos, si bien es cierto que a algunos de ellos, los menores, no llegó a conocerlos, ya que abandonaría pronto el hogar paterno.

Un día resolvió entrar en el seminario, como lo deseaba en ese momento su padre. Al parecer, no lo hizo por vocación sino como medio de abrirse camino en la vida. Para ello tuvo que ir de Bagnols a Aviñón, ciudad que, como lo señalamos, pertenecía a los Estados Pontificios. En el seminario de dicha ciudad encontró jóvenes de toda clase, algunos contaminados por las ideas de los "filósofos", otros, de costumbres poco edificantes. Antoine llevaba una vida correcta, más ejemplar que la de varios de sus compañeros, llamando la atención por su gusto de tomar la palabra.

Los superiores creyeron no ver en él una vocación clara, deseosa de entregarse a Dios y a las almas. Mejor era recomendarle que se retirase. Rivarol ya estaba pensando en hacerlo e irse a Pa-

rís. Es cierto que allí nadie lo conocía, pero él sabría imponerse en los cafés y en los salones literarios. Al fin salió del seminario, del que le quedó una sólida formación humanística, así como cierto conocimiento de la filosofía y la teología escolásticas, un profundo aprecio por Pascal, y una religiosidad que nunca desaparecería del todo. Según parece, luego perdería la fe; sin embargo, al decir de un testigo ocular, moriría en el seno de la Iglesia,

Al poco tiempo se trasladó efectivamente a París. Allí se mostró como un joven simpático, brillante, mundano y bromista. No eran pocas las damas de la nobleza que lo invitaban a comer. Su mejor amigo fue Luis de Brancas, conde del Lauraguais, perteneciente a una de las grandes familias del Languedoc, quien por su desenfado y espíritu crítico se había convertido en un personaje poco menos que legendario de París y de Versalles. Rivarol apreciaba su libertad de espíritu y su vasta cultura; ambos se reían con ganas de las ridiculeces de sus contemporáneos. En los años 1783-1784 vivieron algunos momentos de gloria del gobierno de Luis XVI, como por ejemplo la victoria de Francia sobre Inglaterra en los Estados Unidos. La vida de Antoine era bohemia. "Es una ventaja no haber hecho nada –se decía a sí mismo–, pero no hay que abusar de ello".

Pronto se casó con Luisa Mather-Flint, una inglesa de treinta años, de la que tuvo un hijo, Rafael. Bernard Faÿ opina que no habría debido casarse; fue un error de su parte y una desgracia para Luisa y su hijo. Al parecer, la mujer había querido

desposarse con él no sólo porque lo quería sino también para salvar a ese joven que iba a la deriva. A Antoine, tan bohemio, no le gustaba nada el orden que ella quería imponerle, y así acabó por abandonarla, retomando alegremente su anterior estilo de vida. Su hijo Rafael moriría como oficial al servicio de la corona de Dinamarca.

Rivarol se sumergió así de nuevo en el ambiente social de París. Vivía en un hotel, y comenzó a frecuentar los cafés, donde se encontraba con escritores y artistas, destacándose siempre por su gracia, su prestancia y su don para la conversación, que le abrió todas las puertas. Varios testigos están acordes en destacar el carácter casi mágico de su palabra. Pronto fue recibido en los salones más inaccesibles. Recordemos que por esos años estaban de moda los enciclopedistas. Pero la formación de Antonio era muy superior a la de ellos. Sus raíces italianas le permitieron dominar perfectamente la lengua de Dante, al punto de que a los 30 años pudo traducir brillantemente, por insinuación de Voltaire, una parte de la *Divina Comedia*, la correspondiente al *Infierno*. Con todo, aquellas raíces no obstaron a que mostrara siempre una especial admiración por la lengua francesa, valorando cada día más la dignidad de esas palabras tan articuladas y sugerentes que promovía la Academia francesa. No que desconociera el valor de las letras extranjeras, de Italia, España, Alemania, Inglaterra, pero le parecían no poder sufrir comparación con su lengua natal. "El sonido de la *e* muda –escribió–, siempre parecida a la última vibración de los cuerpos sonoros, le da la ágil armonía que sólo ella tiene".

Y también: "Lo que no es claro no es francés". Curiosamente minusvaloró la aptitud de aquella lengua para la poesía.

El ambiente literario en que vivía nuestro joven le era extremadamente atractivo, lo que lo impulsó a dejarse llevar por la moda, leyendo con avidez lo que escribía Voltaire, Rousseau, Diderot, d'Alembert. Más aún, en cierta ocasión se atrevió a enviarle un cálido saludo al legendario Voltaire, ya anciano, en el momento de su "apoteosis", y éste le respondió con un piropo:

> Seize lustres brisent mon être.
> Je respire avec peine l 'air.
>
> Mais vous commencez à paraître
> Et l'on voit le printemps renaître
> Des tristes débris de l'hiver.

Sin embargo la lucidez de su espíritu le permitió discernir en aquellos hombres lo que realmente eran. En Rousseau, por ejemplo, no vio sino un pobre hombre que el cielo había provisto de genio. Su posición frente a él se convertiría en violenta oposición, al entender cómo la Revolución extraía de Jean-Jacques buena parte de su ideología. En Voltaire llegó a ver a un burgués bien dotado, maestro de lengua y literatura francesas, pero tan vil como un sirviente ladrón, y ello a pesar de que, más allá de aquel piropo inicial al que aludimos más arriba, se le atribuye haber llamado a Rivarol "el francés por excelencia". Tales floripondios no le impresionaban demasiado, ni lograron evitar que dijese: "Voltaire no posee talento ni la grande y elevada poesía [...] En cuanto a su *Dictionnaire philosophique*, tan fastuosamente titulado *La Raison par l'alphabet*, es un libro de un escaso alcance en filosofía". Más aún; "Nada más incompleto que este pensador: es vano, superficial, burlón, disolvente, eminentemente apto para destruir, y he ahí todo. Por lo demás, no hay ni profundidad, ni elevación, ni unidad, nada de lo que funda y sistematiza". En Diderot sólo vio un predicador vehemente, al que el cielo se había olvidado de darle la fe y las buenas costumbres.

Al cabo de poco tiempo, Rivarol comenzó a destacarse públicamente, escribiendo sus primeros ensayos en el periódico *Mercure*. Algunos comenzaron a llamarlo "Le Chevalier de Rivarol". Pero aquellas publicaciones fueron esporádicas. Por cierto que le hubiera gustado volcarse a las letras o a la filosofía, mas los acontecimientos se lo impedirían. Por el momento, su vida seguía siendo frívola, de salones. Sólo parecía querer gozar de la vida. Frecuentemente sus reacciones eran sobradoras. En cierta ocasión en que un sacerdote le rogó: "Permítame que le diga mi manera de pensar", le respondió: "No, dígame sólo lo que usted piensa y ahórreme la manera". Por lo demás, como observa Faÿ, su predisposición para criticar a autores respetados lo hizo aparecer como un iconoclasta, un enemigo de las letras, un bárbaro, un "hombre de las Luces" pero al servicio de la contrarrevolución, en suma, un personaje que había que vigilar y del cual había que guardarse. Lejos de asustarle, la confrontación lo estimulaba. De este modo, en torno a él se fueron polarizando numerosas amistades, pero también enemistades; los autores de los que se burla-

ba, así como los contertulios desairados no esperaban sino la ocasión de devolverle sus sarcasmos.

Pronto comenzó a dirigir sus ironías no sólo a los "filósofos" sino al espíritu mismo de la Revolución. Y así llegó a convertirse, como escribe Irazusta, en "el primer enemigo de la revolución francesa de 1789. Antes que Burke, antes que José de Maistre, antes que nadie, el mundano que se la había pasado haciendo chistes y que parecía incapaz de otra cosa, se trabó a brazo partido con los ideólogos [...] Pero lo hizo con una serenidad, una presencia de ánimo, una independencia para juzgar los errores de cada bando en lucha, que anticipándose a la perspectiva que sólo el tiempo puede dar, por la fuerza de su espíritu, se convirtió en el historiador de sucesos de que era contemporáneo".

Con todo, siempre su fuerte siguió siendo el coloquio, las sobremesas. Se dijo de él que era "el rey de la conversación", el prototipo del *causeur* brillante. En su momento, Luis XVI captó el valor de este hombre y le proporcionó un alojamiento modesto, donde pudiese escribir. Sin embargo, tanto sus palabras como sus escritos, de que enseguida hablaremos, en el trágico período que va de los años 1789 a 1792, pusieron en riesgo su vida en París. Sus ideas suscitaban la rabia de los jacobinos y de sus publicistas, incapaces de responder a un intelectual que los superaba a la vez en talento y coraje. De este modo, se vio obligado a dejar París. Primero se retiró a un castillo en la Picardía, que le prestó un amigo; allí pudo continuar su trabajo. Luego emigró a Bélgica, y finalmente a Alemania,

donde moriría apaciblemente, según luego lo relataremos.

En cuanto a sus *escritos*, Rivarol se inició publicando críticas en prosa y en verso, de verdadera excelencia. Como lo señalamos más atrás, tradujo al francés el Infierno del Dante, de manera impecable. Luego quiso exaltar el valor de su lengua natal, que tanto amaba, en una obra que tituló *Discurso sobre la universalidad de la lengua francesa;* este ensayo sobre el lenguaje fue redactado en seis meses para un concurso propuesto en 1784 por la Academia de Berlín. El cálido afecto que experimentaba por su lengua natal se volvería a encontrar en sus escritos políticos del tiempo de la Revolución, donde los demagogos más violentos serían condenados tanto por la incorrección de su lenguaje como por la crueldad de sus principios.

Poco después, justamente a partir del año 1789, comenzó a publicar dos veces por semana, el *Diario político-nacional (Journal politique-national)*, donde seguía día a día los acontecimientos, comentándolos con la agudeza de un brillante analista político, siempre buscando sostener la causa de la monarquía. El 14 de julio, el mismo día de la toma de la Bastilla, apareció el segundo número del citado periódico. Señala Irazusta que al producirse el asalto a la fortaleza, con toda su secuela de horrores, que no arrancó al imprevisor Luis XVI sino aquel comentario: "Es una *revuelta*", Rivarol ya estaba en condiciones de apreciar el episodio como una *revolución*. "Hasta ahora había sido más un conversador que un escritor", escribe de nuestro autor el pensador

entrerriano. El antiguo censor de escritores venenosos y cortesanos ridículos, se convirtió en el "implacable censor de la revolución francesa", advirtiendo antes que nadie la gravedad de los sucesos que se desarrollaban a su vista. "Rivarol –agrega Irazusta– compuso una verdadera *Historia de la revolución francesa*, de una profundidad de pensamiento, una armonía en el relato, y un relieve en las siluetas literarias de hombres de acción, que no han sido superadas por ningún clásico que haya escrito en circunstancias parecidas a las que él se hallaba, o aun en circunstancias más favorables".

El mismo Rivarol llamó al *Journal:* "historia de la Revolución". Dicho *Diario*, de aparición bastante regular al principio, y más accidentada luego, debido a cierta pereza congénita que caracterizaba a nuestro pensador, seguiría saliendo hasta fines del año 1790. A lo largo de sus páginas, según lo acabamos de señalar, se consignaba la marcha de los hechos que se iban sucediendo con su correspondiente comentario. Todo ello le valió una inmensa admiración de parte de los críticos del emprendimiento revolucionario. En las columnas del periódico no faltaron algunas predicciones políticas, por ejemplo la instauración de un despotismo militar en que desembocarían las declamaciones democráticas, como lo confirmaría luego el encumbramiento de Napoleón. Análogos pronósticos formulaba casi simultáneamente Edmund Burke en sus notables *Reflexiones sobre la Revolución francesa,* que apareció en Londres en 1790, y de que hablamos en conferencias anteriores. Las coincidencias entre ambos autores resultan notables. En una carta que el pensador inglés le envió al año siguiente al hermano de Rivarol, le cuenta que había leído "estos admirables anales [...] que serán puestos un día juntos a los de Tácito". Cuando Rivarol, emigrado de Francia, se dirigiera a Londres, a fines de 1794, permaneciendo allí algunos meses, Burke lo recibiría en su casa como huésped distinguido. Era para el pensador inglés "el Tácito de la Revolución".

Junto con el *Diario*, Rivarol comenzó a publicar, a partir de octubre de 1789, una hoja más ligera, *Hechos de los Apóstoles (Actes des apôtres),* que aparecería de manera irregular hasta 1792, totalizando unos 300 números. Lo redactaba un pequeño grupo de colaboradores estables, entre los cuales uno de los hermanos de nuestro autor. La mayoría de los artículos aparecían sin firma. Allí, los héroes indiscutidos de la Revolución eran puestos en solfa, lo que suscitaba no sólo la sonrisa o carcajadas de los monárquicos sino también la ira furiosa de los jacobinos. Como señala con tanto garbo Le Breton, aquel periódico "hizo blanco de sus pullas a los tartufos del patriotismo, a los envidiosos que hablan de fraternidad, a los patanes que querrían matar la elegancia, a los pedantes que desearían suprimir el talento, a los adefesios que pretenden matar la belleza".

La tercera obra destacable de nuestro autor es el *Pequeño Diccionario de los grandes hombres de la Revolución (Petit Dictionnaire des grands hommes de la Révolution),* publicado de manera anónima en 1790. En el prólogo de la traducción castellana de este escrito, que debemos a Gustavo A. Piemonte,

excelente traductor, así como autor de las introducciones y notas de la edición argentina de los *Escritos Políticos* de Rivarol, se puede leer: "Muchos que por haber rozado las letras se creían destinados a la inmortalidad, anhelaban obtenerla mediante su presencia en tales recopilaciones. Mas la perennidad que el elegante volumen pretendía asegurar a quienes habían merecido el honor de ser en él incluidos era la perennidad del ridículo. El anónimo autor dedicaba a cada uno de los nuevos amigos de las Musas una o dos frases irónicamente laudatorias", con desenfado y gracejo inigualables, por cierto. El mismo Rivarol diría que "la ironía es la aristocracia del ingenio". Más adelante ofreceremos algunos ejemplos de esta tan notable como desopilante obra, donde nuestro autor revela las mismas cualidades con que deslumbraba a sus contertulios en los salones literarios. Por cierto que los aludidos se han de haber puesto furiosos, tanto que, cuando Rivarol se viera obligado a emigrar, en 1792, diría que había "escapado a ciertos jacobinos de su *Almanaque de los Grandes*". La obra constituyó, en verdad, un gozoso descabezamiento de mediocres, necios e infatuados.

La cuarta obra trascendente de Rivarol es su *Discurso preliminar del nuevo diccionario de la lengua francesa (Discours préliminaire du nouveau dictionnaire de la langue française)*, publicado en 1797. Según ya lo hemos señalado, el pensador que nos ocupa se mostró a lo largo de toda la vida como un enamorado de su lengua natal, que hablaba y escribía con tanta puridad y elegancia. La obra contenía tres partes. Pero la que de ella más interesa es el "Discurso preliminar".

Junto a estas obras capitales, nos ha dejado varias publicaciones de menor cuantía, como por ejemplo *Cartas y escritos para el señor de La Porte (Consejos a su Majestad Luis XVI)* (1791-1792); *Carta a la Nobleza Francesa* (1792); *Sobre la vida política, la huida y la captura del marqués de La Fayette* (1792), etc.

Destaca Irazusta las variadas facetas de la personalidad de Rivarol. Se destacó, ante todo, afirma, como el más extraordinario conversador de que se guarde memoria. Fue, asimismo, un admirable autor de logrados aforismos. Su gusto literario se revela impecable. Supo también intuir el futuro cercano, pareciéndose en ello a de Maistre. ¿Por qué, entonces, se pregunta el investigador entrerriano, se lo ignora tanto? ¿Por qué se lo conoce menos que a de Maistre? No resulta fácil responder. Quizás porque nos ha dejado varias de sus obras en forma de opúsculos o escritos muy circunstanciales. Sea lo que fuere, dicha preterición es totalmente inmerecida.

Pasemos ahora a exponer su pensamiento.

II. La revolución de las inteligencias

Como lo hemos señalado, durante sus mocedades Rivarol mantuvo contacto con los *dandys* de la época, frecuentando el *Palais-Royal* para beber allí en compañía de ellos y decir agudezas. Así describe él mismo dicho lugar: "En nuestra capital, en el fondo del jardín del *Palais-Royal*, se encuentra un pequeño café llamado *le Caveau* [la Bodega], terrible por el mefitismo que de allí se exhala y las cosas que allí se dicen. Ese pequeño lugar es, según se dice, la arteria del buen gusto [...] Es allí donde se va a tomar el pulso a nuestra literatura, a la política, a la música. Es también allí donde se perfecciona el arte de la mutua admiración y de la lengua circular".

Fueron veleidades de adolescente arrogante. Ciertamente que algo negativo le dejaron, por ejemplo cierto menosprecio de la razón en aras del sentimiento, como si la sensibilidad fuese lo supremo del hombre, y éste debiese vivir más para el disfrute que para la contemplación.

Sin embargo pronto comprendió que detrás de aquellas reuniones, aparentemente innocuas, se estaba gestando algo trascendental, una especie de revolución cultural, cuyos propulsores eran los llamados "filósofos". Lo que quizás advirtió primero fue la influencia nefasta de Rousseau, así como la falacia de su pensamiento. "El más ardiente enemigo del orden político –escribe–, Juan Jacobo Rousseau, dice que el hombre es naturalmente *libre, justo y bueno*; pero entiende el hombre solitario; es una burla; no hay virtud sin relación. ¿Con respecto a quién puede un solitario ser libre, justo y bueno? Sin embargo es con esa idea falsa que aquel filósofo se lanzó en el orden político, buscando siempre al hombre entre los hombres, la independencia entre los vínculos y deberes, y la soledad en el seno de las ciudades". Rivarol asegura que censuraba tanto a aquellos "filósofos" no por haber ignorado las grandes verdades tradicionales, sino por haberlas combatido. Sus doctrinas, que acababan por ser suicidas, eran también homicidas. Entre otros muchos casos, recuerda el del Condorcet, "ese filósofo que tanto ayudó a la revolución, y que se vio, a la edad de cincuenta años, obligado a beber veneno, en el fondo de un calabozo, en vísperas del suplicio que le preparaban sus hermanos en filosofía".

La revolución cultural se presentó, sobre todo para los jóvenes, como una bandera convocante, buscando unir siempre las ideas con el poder. "Por eso –escribe Rivarol en su *Discurso preliminar*– el mundo se entusiasmó de entrada con esta filosofía que se entendía con todas las pasiones. Tenía un aire de audacia y de altivez que sedujo a la juventud y domeñó a la edad madura; una prontitud y una simplicidad que arrebataron todas las adhesiones y dieron por tierra con todas las resistencias; ¡pues son tan simples los instrumentos de la destrucción!". Y agrega en nota: "Los gusanos, que destruyen casi todo, son los instrumentos más simples de la naturaleza. Podría llamarse a los filósofos, los gusanos del cuerpo social". Sigue nuestro autor su reflexión: "Como estos filósofos parecían tener el privilegio de la libertad y de las luces; como honraban e infama-

ban a su gusto o tachaban en su lista a los grandes hombres de todos los siglos, según los encontraban favorables o contrarios a su plan, captaron, incitaron y presionaron tan hábilmente el amor propio del público, de los funcionarios, de los cortesanos y de los reyes, que hubo que alinearse bajo su divisa, para hacer causa común con la razón. Se alinearon, pues, con ellos, contra el yugo de la religión, contra los escrúpulos de la moral, contra las lentitudes y las timideces de la política y de la experiencia, en una palabra contra el antiguo mundo; y la filosofía no se distinguió ya de la moda". El texto muestra una especial clarividencia.

Páginas después así va cerrando su análisis: "Pueden reducirse a uno solo todos sus sofismas, al milagro de una claridad súbita en todas las mentes y a la propagación universal de las luces en todos los pueblos. «Haremos desaparecer –decían– las diferencias nacionales con el comercio; los límites políticos con la filantropía; los rangos y condiciones sociales con la igualdad; los gobiernos con la libertad, y todas las religiones con la incredulidad. La filosofía tiene como único cetro una antorcha, y las grandes familias del género humano marcharán a su luz»". La nueva cosmovisión marcaría un punto aparte en la historia, no sólo de Francia sino de toda Europa. Se hacía preciso rehacer el Estado, y suscitar hombres nuevos, lo que en la práctica implicaba una confusión generalizada; "desdichados tiempos en que la barbarie que destruye se mezcla con la sutileza que proyecta; en que los antiguos monumentos de las artes se alían con los emblemas extraños y fugitivos de la novedad [...]; en que

el hombre de bien gime con igual fuerza por todo lo que cae y por todo lo que se erige".

Años más adelante de escribir las líneas precitadas, en 1797, Rivarol le comunicaba por carta al señor de Gaste: "Espero ir a filosofar algunos días con usted, en la Ramière, contra la filosofía del siglo, esa funesta quimera que se armó con las pasiones del pueblo, cuando el pueblo se armó con sus frases. Le explicaré nuestra Revolución y la conducta de las potencias [extranjeras] de modo tal que lo dejaré pasmado de asombro. Verá que nuestro destino se ha balanceado entre los jacobinos *sans-culottes* y los jacobinos coronados". Probablemente pensaba en Napoleón al referirse a los "jacobinos coronados".

Como se puede ver, el tema no dejaba de acuciarlo, por lo que vuelve a él en otras oportunidades. "Vedlos, pues, en el fondo de sus tumbas –escribe en su *Discurso preliminar*, aludiendo a los ideólogos de la Revolución– convertidos, sin saberlo, en padres de una familia de filósofos que han adoptado en nombre de ellos y bajo su estandarte, la novedad como principio, la destrucción como medio, y una revolución como punto fijo; que se han armado con las pasiones del pueblo al mismo tiempo que el pueblo se armaba con sus máximas; y en ese trueque peligroso entre las teorías del intelecto y las prácticas de la ignorancia, entre las sutilezas de sus jefes y las brutalidades de sus secuaces, se les ha visto embriagarse a los unos de popularidad y a los otros de soberanía, hasta que, por fin, de ese ayuntamiento de la filosofía y el pueblo, salió una nueva secta [se refiere a los jacobinos], que

esgrime los argumentos de una y otra, pero es igualmente terrible para ambas". La idea, gestada por los "filósofos", se ha internalizado en el pueblo, y así la revolución cultural se volvió revolución política, "el primer ensayo del fanatismo filosófico", como lo califica nuestro autor.

Aquellos "pensadores" lo supieron hacer. Junto con las nuevas ideas subversivas, tuvieron la astucia de apelar a los bajos instintos del pueblo, "valiéndose de esa envidia natural de los hombres, que los hace odiar a quienes suponen felices, y soportar con más impaciencia los placeres ajenos que las penas propias". Se buscó suscitar "una revolución de los pobres y de los envidiosos; los pobres, irritados por los ricos, y los burgueses contra los nobles, aliaron sus furias". Se coaligaron en un odio común. "Pues bien, nada tiene tanta apariencia de unión como los odios comunes", afirma Rivarol en el *Diario político nacional*.

Tratóse de un plan perfectamente trazado, señala nuestro autor en el mismo lugar. "Los filósofos de hoy componen en primer lugar su república, como Platón, sobre una teoría rigurosa; tienen un modelo ideal en mente que quieren siempre poner en lugar del mundo existente; prueban que los sacerdotes y los reyes son los máximos flagelos de la tierra, y cuando llegan a dominar, hacen que los pueblos se rebelen primero contra la religión y a continuación contra la autoridad. Es el camino que han seguido en Francia: han vindicado a los reyes de las agresiones de los papas, y a los pueblos de las agresiones de los reyes".

Destaca Rivarol, también en el *Diario*, el influjo de la prensa para aquel intento. Es cierto, señala, que los libros de los filósofos no han hecho mal alguno por sí solos, ya que nadie del pueblo los lee, y si los leyera no los entendería, pero sí han maleado a sus lectores los libros de divulgación que aquéllos han hecho escribir, y que la gente entiende perfectamente. Para proteger esta campaña "concientizadora", levantaron la bandera de la libertad de expresión. "Debemos casi todo –escribe– a la libertad de prensa [...] La imprenta es la artillería del pensamiento. No es lícito hablar en público, pero es lícito escribir cualquier cosa; y si no se puede tener un ejército de oyentes, es posible tener un ejército de lectores". Tal política se siguió sobre todo en las provincias, donde la gente estaba más inerme; allí llegó una nube de libros disolventes. En París influían más los hechos y las conversaciones; en las provincias, las lecturas. "Cuando un libro elogiado en todos los diarios y sostenido por un gran partido llega a la provincia, la ilusión es completa, sobre todo para los jóvenes; los que tienen gusto se extrañan de no admirar y la ola de una mala obra hace vacilar su razón; los otros se figuran que París rebosa de grandes talentos".

En lo que toca al emprendimiento de la *Enciclopedia*, foco principal de la revolución cultural, si bien al principio Rivarol lo miró con cierta simpatía, luego de que estalló la revolución sangrienta, cambió radicalmente de opinión al ver los efectos deletéreos de aquella empresa, de modo que toda su obra posterior no sería sino un proceso al espíritu enciclopédico, como señala Irazusta, una refutación de su utopis-

mo fundamental, de su desconocimiento de la naturaleza humana, de su quimérica pretensión de fundar en la tierra una sociedad perfecta sin la ayuda de lo alto. Es una prueba de su honestidad intelectual el haberlo reconocido. La revolución, señala agudamente en su *Discurso preliminar*, fue inicialmente de orden semántico: aprovechar la confección de un diccionario para alterar el significado de las palabras. "Por haber pervertido las ideas, sucedió que la lengua se desnaturalizó brutalmente ante sus ojos: del orden intelectual en el cual se habían parapetado, para reinar allí, han sido precipitados en el oleaje de las pasiones populares. Los términos abstractos que le habían arrojado al pueblo, como moneda corriente, se han convertido en instrumentos del sofisma y del engaño, y las expresiones de la filantropía sólo han dado armas a la barbarie y el fanatismo". En frase lapidaria: "La posteridad verá si los principios no son siempre más culpables que las consecuencias (pues la filosofía moderna no es más que las pasiones armadas de principios)".

De hecho la revolución cultural triunfó, aun cuando a sus propulsores no les fue dado conocer sus resultados. "No puedo evitar el observar hasta qué punto Rousseau, Helvetius, Diderot, d'Alembert, Voltaire y sus congéneres han muerto a tiempo –escribe en el mismo *Diario*–. Al abandonarnos la víspera de nuestras desgracias, se llevaron consigo la adhesión del siglo; no tienen que gemir de la revolución que prepararon, no tienen que ruborizarse de los homenajes de la Convención. Si vivieran aún, serían execrados por las víctimas que los han loado, y masacrados por los verdugos que los endiosan".

III. Los Estados Generales y la Asamblea nacional

Veamos cómo analiza Rivarol, testigo privilegiado de los hechos, los primeros pasos de la Revolución. Ninguna simpatía le despierta Necker, el ministro de economía de Luis XVI quien, como sabemos, inauguró los Estados Generales. Recuérdese que el motivo de dicha convocatoria fue la situación económica del Reino. "Nuestra revolución, de la cual la filosofía quiere sacar provecho y gloria al mismo tiempo –escribe nuestro pensador en su *Diario político*–, no tiene más causa que la falta de dinero. Esa falta de dinero es lo que llevó a su perdición, primero a la nobleza, después al rey, hoy al clero, y lo que pronto os perderá también a vosotros".

El hecho fue que en la reunión de los Estados Generales, el tercer estado, es decir, el estamento burgués, acabó siendo la nación; el clero y la nobleza dejaron de constituir estamentos para reducirse a *clases privilegiadas*, escribe Rivarol en su *Pequeño Diccionario*. La consideración de los integrantes de la Asamblea despierta su veta burlesca: "La igualdad de inteligencia es una de las mayores realizaciones de la Asamblea nacional, y el decreto que instituye es el que ella misma ha obedecido más puntualmente: ya no se ve en su seno a pensador ni orador alguno que se destaque insolentemente; ningún ingenio sobresale; ningún hombre elocuente hace avergonzarse a su vecino. ¡Qué ejemplo conmovedor para todas las naciones ilustradas!"

Duras críticas dirige a Necker, quien fue el que tuvo la iniciativa de persuadir al rey a convocar los Estados Generales. Lo acusa de estar deslumbrado por el oro, abocado como un topo al puro ámbito de las "finanzas". Ese tipo de personas le desagradaban particularmente. A su juicio, según lo revela en el *Diario político*, un gobierno bueno debería apoyar más a la gente que ha echado raíces en la tierra, como es el labrador, y menos al "comerciante", que de pronto puede transferir su fortuna al otro extremo del mundo; "como nunca maneja sino signos, es ajeno por igual a la naturaleza y a la sociedad". Desde este punto de vista juzga al ministro. Los capitalistas fueron, al decir de nuestro autor, los principales interesados en la marcha de la Asamblea. Veían en los Estados Generales una garantía de la anhelada centralización económica en París, con detrimento de las provincias. Rivarol saca el látigo. "París es una *mantenida*", dice, "que quiere vivir y brillar a costa de sus amantes".

Impugna asimismo nuestro autor la política de "equilibrismo" de la Asamblea, más allá del justo "equilibrio". En su opinión, fue un grave error de algunos legisladores su pretensión de comparar el gobierno con una balanza. Así, afirma en el mismo *Diario político*, los sedicentes "equilibrados" se creyeron inimputables, en la idea de que como no se los puede elogiar ni reprobar, necesariamente merecen indulgencia. "Pero he de impedir que presenten algún día la excusa de su nulidad al tribunal de la historia. Les diré que han hecho número con los malvados, que son culpables de todo el mal que no han impedido". Dos fueron las pasiones que los

dominaron: el miedo y la vanidad. Es muy probable que el ataque de Rivarol a los "equilibrados" se dirigiese especialmente a los llamados *Feuillant*, miembros de un club que se reunía en el convento de los fuldaneses, rama reformada de los cistercienses, cerca de la sede de los jacobinos. La actitud aparentemente equidistante de sus miembros posibilitó de hecho el avance de la subversión en el campo legislativo. Ellos se limitaban a proponer una constitución, cuando de lo que se trataba era de una revolución. No serían sino idiotas útiles.

Las consideraciones de nuestro autor sobre los Estados generales y la Asamblea nacional son lo mejor que sobre ello hemos leído. Rivarol fue, de veras, un espectador inteligente de los hechos, ofreciéndonos de ellos una crónica "periodística" de primer nivel en su *Diario político nacional*. Entre otras cosas señala cómo, en su discurso inaugural, el rey, tras enumerar todos los beneficios que otorgó al pueblo francés, una lista realmente impresionante, cerró la sesión con estas palabras: "Si me abandonáis en tan bella empresa, me ocuparé solo del bien de mis pueblos". Era realmente insólito, comenta, que la única ambición de un soberano fuese conseguir que sus súbditos se pusieran de acuerdo para aceptar sus beneficios. Luego el monarca ordenó que, según la tradición, cada estamento se reuniera por separado, disposición que, lo sabemos, no fue acatada. El clero y la nobleza se habían esfumado, y el estado llano creyó representar a la nación toda. Era una auténtica revolución. Los que tomaron partido por el estado llano "fueron previamente obligados a despojarse del hombre viejo y hacerse filóso-

fos". Y así siguió el proceso: los Estados generales se declararon Asamblea nacional. El rey hubiera podido haberles dicho: Yo los he convocado por estamentos, como era la costumbre secular, para ayudarme en una emergencia económica, y ustedes han prescindido de ello, extralimitándose en sus atribuciones. Cuando los Estados generales se declararon Asamblea nacional, la primera medida que se tomó fue declarar nulos los impuestos "al no haber sido consentidos por la nación"; así, dijeron, "un solo día destruye ochocientos años de prejuicios y esclavitud".

En otro lugar de su *Diario político* comenta Rivarol la toma de la Bastilla. Critica, ante todo, a su comandante que, al parecer, no quiso disparar el cañón contra la turba que avanzaba, por miedo de dañar una casita que había hecho edificar en el paraje. Si fue para salvar su vida, de nada le valió ya que, tras entregar la fortaleza, los amotinados lo arrastraron hasta la plaza de Grève y allí le cortaron la cabeza, que clavaron en el *Palais-Royal*. El rey, por su parte, aun entendiendo que para reprimir a la insurrección era preciso derramar sangre, prefirió legitimarla a fuerza de clemencia. Ordenó así la retirada del ejército que acampaba alrededor de París y aprobó la creación de una milicia burguesa, llamando de nuevo a Necker como ministro de economía. El conde de Artois, hermano del rey, se ofreció a ir en lugar suyo para enfrentar una ciudad soliviantada. Ante la negativa de Luis XVI, partió para el exilio en Alemania.

En fin, no podemos seguir punto por punto la vívida narración de los hechos que se iban suce-

diendo. Rivarol contrapone la inacción del rey con el desenfado de sus adversarios subversivos. "El hombre de la Asamblea que va más directamente a su objetivo es el señor Charles Lameth: éste quiere lisa y llanamente que el pueblo sea déspota en todo asunto y terreno; que ejerza todos los poderes, en todo lugar y tiempo, incluso contra los diputados, quienes en definitiva no son más que los usurpadores de la soberanía activa de aquél. Así pues, cada vez que el pueblo se entrega a actos de violencia, y que llega la noticia de unas cuantas ejecuciones, el señor Charles se pone de pie y dice: «Señores, son asuntos policiales, en que el pueblo siempre gana». ¿No se afirmaba lo mismo de las antiguas órdenes de prisión reales (*lettres de cachet*)? También eran asuntos policiales, en que el rey siempre ganaba. Con esta salvedad, que el pueblo es un tirano que no teme ser destronado, y que, en su furia, no desdeña a nadie [...] El pueblo es, pues, el más temible de los déspotas. A él es, no obstante, a quien el señor Charles prefiere; a cada cual sus gustos. El señor Lameth no se anda con vueltas, como Chapelier, Mirabeau y sus congéneres; es francamente demócrata; lo cual, al dispensarlo de toda hipocresía, y hasta de toda teoría, le proporciona una permanente tranquilidad de espíritu y contento de corazón".

Sostiene nuestro pensador que de haberse preguntado francamente al pueblo si prefería una monarquía o un estado democrático, la mayoría hubiera elegido lo primero. Pero los demagogos, que plantearon la cuestión recurriendo a una forma insidiosa, la envolvieron en términos técnicos,

engañando la buena fe de los franceses. Por esos días llegaron muchísimas adhesiones a la corona, pero fueron ocultadas. "Yo escribía estas cosas mientras todas estas cosas sucedían –afirma en el *Diario político*–, mas soy la voz que clama en el desierto. El pueblo, deslumbrado, se cree ilustrado; atroz y furioso, se cree libre, y no es en definitiva más que un esclavo en rebeldía". A continuación envía este mensaje valiente: A partir del día en que fue decretado por la Asamblea que la mayoría de sus miembros daría leyes a Francia, en el fondo no son más que conjurados. Sin embargo, agrega, la Asamblea llegaba hasta cierto punto; el "pueblo", en cambio, trabajado por los ideólogos, se lanzaba a quemar castillos e iglesias. "La Asamblea abolía los derechos feudales, y el pueblo incendiaba todos los archivos y todos los títulos; la Asamblea borraba las distinciones de origen, y el pueblo exterminaba a los nobles [...] Y así el pueblo, armado con el poder ejecutivo, se lanzó en todo momento más allá de los decretos de la Asamblea; así aquél ha decidido a cada paso con hechos lo que ésta trataba de instaurar por el derecho; así la Asamblea ha acabado por parecerle tímida y despreciable, y sus oráculos no son menos denigrados que las órdenes del rey".

Por lo que, cual nuevo Catilina, de este modo enrostra a la Asamblea: "Tal es, en efecto, vuestro verdadero crimen, Asamblea nacional: el de haber calumniado a la revolución haciéndole dar frutos envenenados. La habéis calumniado tan bien a esta revolución, que será maldecida por todos los siglos, y que preferiremos el reposo de una verdadera servidumbre a los movimientos dolorosos de una falsa libertad". Como puede verse, comenta en nota el traductor argentino del *Diario*, Rivarol previó una vez más el golpe de Estado del 18 de Brumario y el encumbramiento de Napoleón.

No hemos pretendido aquí seguir paso a paso los sucesivos hechos de la Revolución, según los va consignando en el *Diario*, sino escoger algunos de ellos y sus respectivos comentarios como ejemplo de un "periodismo" de alto nivel.

IV. La figura del rey

Nuestro autor, que penetró con tanta perspicacia en la perversidad de los filósofos sofistas, no ahorró tampoco reproches a la incapacidad de los ministros de la corona ni a la trágica ineptitud de Luis XVI, cuya honradez indiscutible no era suficiente para suplir su falta de lucidez y su carencia de coraje que precipitaron en la ruina tanto a él como al pueblo que Dios le había encomendado. Rivarol juzgaba que en la Francia de Luis XVI se había hecho preciso un golpe de timón, una reforma que corrigiese las deficiencias evidentes de la Corona borbónica, por lo que no disimulaba su estimación negativa de la política que se iba llevando. "El populacho de París –escribe en su *Diario político*– e incluso el de todas las ciudades del reino, tiene que cometer aún muchos crímenes antes de igualar las necedades de la corte". A modo de símbolo, mientras estallaban los conflictos, el rey se dedicaba a la caza. "Los Estados industriosos, ricos y potentes necesitan reyes administradores; un rey cazando sólo puede convenir a pueblos nómades". Más aún, escribe, "al subir [Luis XVI] al trono había reducido la realeza a su expresión más simple, que es la caza, y en última instancia sólo quería conservar su autoridad sobre las liebres".

Sea lo que fuere, lo cierto es que la Revolución hizo de Luis XVI un rey acotado. "Habría sido más sincero –les dice Rivarol en el *Diario* a sus gestores– instaurar directamente la democracia con su verdadero nombre; entonces las provincias, al no ser

ya engañadas por el nombre *monarquía*, se habrían gobernado cada una a su guisa, o se habrían sometido nuevamente al rey [...] El rey está al mismo tiempo excluido de la constitución y encerrado en la capital, de manera tal que el cuerpo político es como el hombre de la máscara de hierro, que tenía la cabeza más estrechamente aprisionada aún que el resto de su persona". Allí fue llevado por sus malos asesores: "¡Sieyès, Barnave, Target, La Clos, Sillery, Mirabeau y todos vosotros, consejeros, directores y satélites de un príncipe culpable!". Cuando la Asamblea lo fue apretando, el monarca sólo supo declarar que "modificaría opiniones, y hasta renunciaría a ellas sin dificultad, si las observaciones de la Asamblea nacional lo instaran a ello, ya que nunca se apartaría sino a su pesar de la manera de ver y de pensar de ésta". No era, por cierto, el lenguaje de un rey, acota Rivarol; sus afirmaciones estaban llenas de bondad, sí, "pero en los reyes la bondad no cuadra sino con el poder, y ya no le es dado a Luis XVI el ser bueno". Recuérdese que todo esto lo escribe en los tiempos mismos en que se sucedían los hechos a que se refiere.

La Asamblea, que se consideraba soberana, sostenía con toda lógica que lo que en adelante esperaba del poder ejecutivo era la perfecta obediencia que todo funcionario debe al soberano. Por tanto, las observaciones de Luis parecían francamente fuera de lugar y hasta sonaban casi a felonía. Que el rey no se metiera, y dejara gobernar a la Asamblea, único soberano. A él sólo le tocaba recibir las órdenes de la Asamblea y promulgarlas. Jurídicamente el rey no había sido depuesto, pero ya lo

estaba en realidad. Sólo era una sombra, una ficción. Algunos se sorprendieron, comenta Rivarol en el *Diario,* de que el rey no se hubiese presentado en la Asamblea para decirles a los allí congregados: "Señores, no quiero de ningún modo reinar a ese precio; ahí tenéis mi corona; atreveos a apoderaros de ella y a nombrarme un sucesor". Pronto llegaría el momento en que ello se hiciese realidad. Pero desde ya, el rey había perdido su dignidad. "Este carácter sacro [de la monarquía] no es ya la prerrogativa y la esencia del trono; es una gracia y un don de la Asamblea". De lo que nuestro autor concluye: "Lo declaro, pues, ante la faz de Europa, la Asamblea nacional ha matado la realeza en la persona de Luis XVI, y no veo más soberano en Francia que la dicha Asamblea, y reverencio en ella a la Municipalidad, a los distritos y al *Palais-Royal*. Esos son mis legisladores y mis reyes". ¿No sería mejor declararlo públicamente, agrega, ya que si alguno siguiera pensando que Luis XVI es su rey "se haría sin saberlo reo de lesa majestad nacional"?

El destronamiento había sido moralmente consumado. Confesad, les sigue diciendo a los miembros de la Asamblea, que habéis hecho a Francia totalmente democrática; porque le habéis arrebatado al príncipe todos los poderes; porque en lugar de la diadema no habéis dejado sino una simple escarapela; porque el rey de Francia ya no es más que un gran pensionario; "no le habéis dejado más poder *ejecutivo* que el de *ejecutar* vuestras voluntades". Hubiera sido más franco deponerlo, simple y llanamente... Estúpidamente se lo seguía acla-

mando, le dice en carta a de La Porte: "Los ministros han hecho aplaudir al rey cada vez que ha ido a la Asamblea, o que le ha escrito, es decir, cada vez que la majestad del trono ha sido ultrajada, y siempre al día siguiente de una revuelta o de algún terrible desorden".

En fin, la figura del rey no queda demasiado bien parada en la pluma de nuestro escritor. Años más tarde, luego de que Luis XVI fuese asesinado, diría que el rey, en cuanto tal, mereció sus infortunios porque no supo llevar adelante su gestión, aun cuando como hombre no los había merecido, en razón de sus virtudes. Las "necedades de la Corte", tantas veces censuradas por el agudo crítico, provenían en gran medida de indecisiones y errores del soberano, que no estaba en condiciones de corregir. La preparación inadecuada o la carencia de dotes naturales para el gobierno, eran a esa altura igualmente irremediables. No olvidemos la deficiente formación que recibió cuando era todavía delfín, y como dice Rivarol en carta al señor de La Porte, "no hay prevención suficiente contra los defectos de la educación. No se piensa lo suficiente: ¿cómo sería yo si hubiese sido educado de otra manera?".

Ya en su *Discurso preliminar* Rivarol había escrito: "El hombre de estado sin carácter es más temible que el malvado. Se dice que es un cero, sí, pero es cero, más todos los malvados que lo circundan y lo gobiernan". Así fue en la realidad, señala en el *Diario*, ya que "en nombre del rey han sido asesinados los nobles, ultimados los sacerdotes y asola-

das las tierras. En el campo, todo se ejecuta aún en nombre de ese rey desaparecido [...]" Es posible que el pobre Luis haya pensado que tantas humillaciones para mantener la corona podrían ser útiles en el futuro a sus hermanos, los condes de Provence y de Artois, ya en el destierro voluntario.

Se ha dicho que Rivarol fue durante algún tiempo consejero oficioso de la corona. Otros piensan que cuando hacía llegar consejos al rey, obraba sin que se lo pidieran. Sea lo que fuere, el hecho es que de abril a septiembre de 1791, momentos realmente dramáticos, escribió varios memoriales, que dirigió a de La Porte, administrador del presupuesto de la casa real, para que los hiciera llegar al soberano, en orden a rescatarlo de la terrible situación en que se encontraba. En ellos le objeta haber perdido varias oportunidades, así como dejarse sorprender por los hechos, no tomando las previsiones adecuadas. En una de las cartas a de La Porte llega a proponerle el modelo de una posible arenga real para que la pronunciase el rey, tras la aceptación de la constitución, haciendo que el monarca reconociera sus yerros, para tratar por lo menos de dejar a salvo su fama de veracidad y franqueza.

En el segundo párrafo de dicha proclama leemos: "Yo estoy atado a Francia por demasiados nudos, le pertenezco por demasiados vínculos de sangre y de amor; la vista del más grave de los peligros no puede separarme de ella. ¿Olvidaré acaso los 800 años de destinos comunes de mi familia y la nación, y a treinta reyes, mis mayores, y a mi hijo, y a tantos franceses que permanecen fieles?

No, sin duda; ascenderé a este navío azotado por las tempestades, a este navío cargado de tantos temores y tantas esperanzas. ¡Vamos, franceses, intentémoslo, internémonos en mares remotos, y si hemos de perecer, perezcamos juntos!"

A veces los consejos no están exentos de algún maquiavelismo político. Por ejemplo en cierta ocasión le recomienda al rey que se apoye en la parte fuerte de su época, en el pueblo, "ya que, después de todo, es preciso que el reino sea regido, es decir, que el rey reine; es preciso que la nave marche, con cualquier viento que sople. Cuando un apoyo de la monarquía se pudre, es preciso que escoja otro". Y más adelante: "Un rey no es ni cura, ni obispo, ni gentilhombre, ni pueblo: es rey, y todos los medios que mantienen la forma monárquica son sus medios. Todo lo demás le es ajeno". Más aún: "Su Majestad, si se pone del lado que domina, parece con eso más en su lugar". En una de sus cartas al señor de La Porte le dice: "En moral se perece con crímenes, y en política, con errores. La Asamblea nacional, que ha triunfado por aquéllos, perecerá por éstos. No hay que reprocharle entonces sus crímenes, pero hay que exponer claramente sus errores, y sacarlos a plena luz".

Los memoriales fueron encontrados, durante el proceso de Luis XVI, en una caja fuerte donde el monarca guardaba los documentos relativos a los manejos secretos que realizó para salvar su trono y su cabeza. Serían los últimos textos de Rivarol escritos en su patria, antes de que emigrase.

V. La nobleza y las fuerzas armadas

La situación de Francia no era comparable a la de los Estados Unidos. Rivarol señala cómo América septentrional se diferenciaba de Europa por no tener rey ni nobleza. Ahora finge que su presidente es rey, y que su senado es noble, escribe, pero sólo se trata de un mero deseo. Sólo les queda "principiar una raza". En Francia, en cambio, la situación es distinta. La Revolución despreciaba a los nobles, pero no podía despreciar su nombre, dijo uno de los revolucionarios. "Eso es la *nobleza* –comenta Rivarol en su *Diario* –, un nombre grabado por la mano del tiempo en la memoria de los hombres, y eso es lo que América no ha podido dar".

Pero lo que sí la Revolución ha sabido hacer es suscitar el enfrentamiento de las clases sociales para crear una reacción de violencia y crueldad, suscitando entre los nobles y labradores una oposición hasta entonces desconocida. Antes, escribe en su *Diario,* al menos la caridad cubría las distancias; la súplica daba armas a la pobreza y la riqueza no rechazaba a la miseria implorante. "Actualmente, ¿qué pueden dar ricos oprimidos o pobres sublevados?". A los pobres se los exhorta a que exterminen a los ricos, mientras haya diversidad en las posesiones, mientras un hombre cultive su campo mejor que otro, "hasta que finalmente la tierra, inculta o despoblada, no ofrezca ya a la mirada satisfecha de la filosofía sino la vasta igualdad de los desiertos y la espantosa monotonía de las tumbas".

En realidad, la dialéctica se trazó a partir de un movimiento de envidia. "El prejuicio de la nobleza –escribe en el *Diario*– ha sido lo que ha provocado las manifestaciones de odio más intenso [contra la misma], lo cual prueba patentemente que son los burgueses, los hombres de letras, los financistas, y en una palabra, todos los que se sienten celosos de la nobleza, quienes han levantado contra ella al bajo pueblo en las ciudades y a los labriegos en el campo". Algo parecido a lo que luego sucedería en la Unión Soviética con los *kulaks.* Este movimiento hizo que los simples peones no sólo expulsasen a los párrocos y a los nobles, sino también a los labriegos ricos, tildándolos de "aristócratas redomados".

La táctica de los burgueses en los primeros momentos fue aparecer leales al rey y lanzar todos sus dardos contra la nobleza. Una literatura canallesca se cubrió de calumnias, tarea en la que fueron expertos Marat, Hébert y otros. Escribe al respecto B. Faÿ: "Frente a una pequeña burguesía que se pavoneaba en su modestia virtuosa, la Corte y las grandes familias nobles aparecían como los promotores del libertinaje, los fanfarrones del vicio, los últimos representantes de una sociedad podrida, condenada a desaparecer por las leyes de la moral y la justicia de la historia [...] *Ah ça ira, ça ira - Les aristos on les aura - A la lanterne on les pendra".* París tenía faroles que servían para alumbrar de noche a los parisinos. Un día ya no sirvieron más, pero "el honor de los jacobinos les encontraron una utilidad democrática: allí se colgaba a los aristócratas".

Ello no significa que la nobleza fuese impoluta. Rivarol siempre vio claramente sus grandes llagas. Siendo, como era, monárquico convencido, nunca consideró que los intereses del trono, inseparablemente unidos a los de la nación, fuesen inescindibles de las prerrogativas de un estamento no pocas veces infiel a sus tradiciones y a su rey, carente de las cualidades que anteriormente habían hecho de él la "parte fuerte" de la sociedad francesa. En una de las páginas del *Diario* precisó: "No consideramos aristócratas a los cortesanos y a los nobles; éstos nunca han sido para nosotros sino tediosos libertinos en París, o mendigos elegantes en Versalles". Le gustaba oponer la nobleza corrupta a los antiguos "caballeros franceses tan altivos, tan cautivantes y tan generosos, cuya raza se ha perdido de tal manera que su historia es ya nuestra mitología". De manera especial fustigó la culpabilidad de los nobles que poblaban la corte: "El populacho de París tiene aun muchos crímenes que cometer antes de igualar las tonterías de la corte". Y también: "La corte de Francia desplegó en estos días una profundidad de inepcia, imprevisión y nulidad tanto más notable cuanto que no hay hombres sino por debajo de lo mediocre que hayan figurado en la Asamblea".

Rivarol establecía así una distinción en la nobleza francesa. La de la corte y la de París, mujeriega y frívola, e imbricada en tramoyas económicas, y la nobleza de provincia, sustancialmente sana. El hecho fue que numerosos diputados nobles de la Asamblea hicieron trizas su honor adhiriéndose a las nefastas resoluciones de dicho cuerpo para quedar sobre la cresta de la ola. Los que permanecieron fieles no atinaron a mostrarse compactos en la defensa de su honor. Las palabras de nuestro pensador en el *Diario político*, son tajantes: "Los nobles, cuya única culpa a ojos del pueblo era tener privilegios, pronto fueron culpables de ser nobles. Herederos de los antiguos conquistadores del reino [...] no han sabido ni imponerse ni aliarse para la defensa común, mientras que en el estado llano todo era fuerza y armonía. Los burgueses se mostraron dadivosos, y el pueblo humilde valiente, de manera que en esta gran revolución, los vencedores, aun en su atrocidad, han merecido sus triunfos, y los vencidos su infortunio".

Rivarol vio justo, comenta B. Faÿ. "Mientras que las bellas damas y galantes gentilhombres ofrecían aún comidas finas y bailes elegantes, mientras en París se seguía la costumbre de las recepciones, en el conjunto del país, una ola inmensa de odio furibundo se elevaba, arrastrando a todos los descontentos de Francia, a todos los humillados de ayer [...] reunidos ahora en el club de los jacobinos, de los Cordeliers y en las sociedades de París [...] Pero esta aversión la llevaba adelante la librea de un siglo filosófico; no bastaba quitar a las víctimas su existencia, era preciso también hacerlo en nombre de la razón, de la justicia y de la moral, para privarlos a la vez de la vida y de su razón de vivir".

Es claro que en este contexto, la defección de no pocos nobles fue realmente lamentable. Rivarol no vacila en fustigarlos. Refiriéndose a uno de ellos, el príncipe de Poix, escribe en el *Diario*: "Si se quie-

re saber cómo es este cortesano cargado con los favores del rey y las cintas de la vanidad, confesaré que es más fácil condecorarlo que describirlo: tiene todas las apariencias de su padre, excepto la de gran señor; todas sus supersticiones, excepto su piedad; todas sus asiduidades en torno a su soberano, excepto su fidelidad".

Quizá el personaje más típico de la nobleza que defecciona fue el famoso duque de Orleans, estigmatizado sin asco por Rivarol. Mediante artimañas, logró que en cierto momento faltase pan en París, cuando el mercado estaba abarrotado de harina. El pueblo experimentó hambre, y entonces el duque se apresuró en conseguirle alimento. "Así –comenta Rivarol en el *Diario*–, el oro de este príncipe producía a voluntad suya dos fenómenos muy distintos: la escasez y la abundancia". Luego se hizo correr el rumor de que el trigo era de mala calidad y dos mil bolsas fueron arrojadas al río Sena; después se probó que la harina era de la mejor calidad.

Como se sabe, el duque de Orleans operaba principalmente desde el *Palais-Royal*, ubicado junto al Louvre. Este palacio había sido edificado en 1632 para residencia de Richelieu. Sólo Luis XIV vivió en él, pero por poco tiempo. Luego pasó a la familia de los Orleans. Nuestro duque hizo edificar, en parte de los jardines, departamentos y locales comerciales; asimismo el edificio incluía varios cafés que fueron focos de agitación revolucionaria. Ese palacio, nos informa Rivarol en su *Diario*, se llamó antes *Palais-Cardinal;* ahora, "alternando la especulación financiera con la política, se ha convertido

en algo así como la capital de París. En una ciudad corrompida, sus jardines han sobresalido en la corrupción. Tanta ha sido su influencia en la revolución actual, que si se hubiesen clausurado sus verjas, vigilado sus cafés, prohibido sus clubes, todo habría sido de otro modo. En estos momentos, sus galerías son *cámaras ardientes* donde se dictan sentencias de muerte, y sus arcadas, donde se ponen las cabezas de los proscriptos, son las *gemonías* de la capital". Se llamaban "cámaras ardientes" a ciertos antiguos tribunales de justicia que juzgaban delitos especiales; las "gemonías" eran en la Roma imperial las gradas donde se exponían los cadáveres de los ajusticiados, antes de ser arrojados al Tíber.

Rivarol se muestra lapidario con el duque de Orleans en uno de sus artículos del mismo *Diario*. Cabe preguntarse, dice allí, "qué podía ganar un príncipe de sangre real con una revolución puramente democrática, cuyos frutos habían de ser tan amargos para su casa. Habría sido preciso suponer en este príncipe un corazón de héroe que arde de amor por el pueblo, y de sabio desprendido de las grandezas y de los bienes de este mundo; eran demasiadas suposiciones y dificultades juntamente; pero todo se aclaraba atribuyéndole, en lugar del heroísmo de un patriota, la ambición de un descontento que quiere hacer redundar una revolución en provecho propio y recoger para sí solo los restos de una monarquía".

Dejemos por ahora a este felón, un caso realmente extremo. Pero también había nobles que se sonrojaban de ser tales, perdiendo así su dignidad.

Rivarol alude en su *Diario* a dos de ellos, el ex conde de Lameth y el ex duque de Aiguillon. Tras fingir creer que unos campesinos habían quemado sus castillos, decían: "Sólo tememos una cosa, que ese buen pueblo se haya quemado los dedos al incendiar nuestras propiedades". El duque de Aiguillon llegó a decir: "Si algún francés quisiere asesinarme, no sé si me defendería, tanto temo trabar la libertad de un ciudadano". Se habían convertido en nobles "vergonzantes". Sin duda que a ello había contribuido la abolición de los títulos de duque, conde, príncipe o marqués, hasta llegar a correrse el rumor de que el propio rey de ahora en adelante no se llamaría sino *Monsieur Louis Capet*.

Sin embargo, en el estamento nobiliario no todo estaba perdido. Por aquellos tiempos, los nobles que habían emigrado al extranjero se aprestaban a combatir para rescatar a su patria sojuzgada, juntamente con los soldados del Imperio. El ejército contaba con 95.000 hombres, formado por prusianos, austríacos y franceses exiliados, a las órdenes del duque de Brunswick. Un *Manifiesto* publicado en Coblenza en 1792, mostraba que el propósito de la campaña era, simple y llanamente, restablecer el antiguo régimen. Fue entonces cuando Rivarol envió una espléndida carta programática a la nobleza francesa, donde toca las fibras más patrióticas de la verdadera nobleza de la nación, que se disponía a derramar su sangre para volver a poner en pie la monarquía conculcada. Todo se encuentra destruido, les dice, principalmente el trono y el altar. El pueblo está más corrompido por los malos principios que por sus malas acciones. Se ha hecho correr la voz de que vosotros queréis regresar a Francia para vengaros. El pueblo deberá constatar la falsedad de semejante calumnia, encontrando en vosotros a sus defensores naturales. Los franceses aprenderán a ver lo que es en realidad una nobleza que renace al término de tantas ruinas. El rey, luego de tres años dramáticos, deberá perdonar; lo mismo habrá de hacer el clero. Los asesinos, por su parte, tendrán que huir de Francia.

Por fin Europa se ha despertado, sigue diciendo. "Vuelvo a ese pueblo desdichado, mimado como un verdadero tirano por sus aduladores, al que le repiten sin cesar que es la fuente de todos sus poderes, y que, pues tiene todos los poderes, posee igualmente todas las virtudes y todas las luces; porque así es la lógica de los facciosos, cuando ellos tienen al pueblo, quieren que el pueblo lo tenga todo". Nuestros filósofos lo han embriagado con la copa de la soberanía. Antes, el pueblo no os odiaba; hoy se le ha enseñado a hacerlo. "Habréis de distinguir el populacho de los campesinos, y a los campesinos de la burguesía, estado en que comienza la vanidad y por ende los celos. Sacaréis fácilmente de su error a los moradores del campo, y no os quedarán por combatir más que el vil populacho y los burgueses". Los más maleados son los burgueses; "a ellos la más seductora de las revoluciones que puedan presentar en época alguna los anales del mundo les ha hecho saborear su veneno, a ellos es a quienes una falsa filosofía ha irritado tanto contra vosotros, en medio de ellos seguiréis encontrando por mucho tiempo aún las raíces del árbol que vais a extirpar. Los sorprenderéis a me-

nudo soñando con la igualdad. Será preciso una mano leve y delicada para tocar corazones tan llagados, y para dirigir corazones tan enfermos". La táctica deberá ser inteligente: "Les haréis notar que si antaño la superioridad se mostraba a veces orgullosa, hoy lo hace la igualdad, la cual ha hecho universal la insolencia en Francia".

La mayoría de los hombres de letras, prosigue adoctrinando a los nobles, serán vuestros enemigos más temibles. Os harán la guerra de los sofismas, valiéndose sobre todo de "los azotes de la imprenta, única plaga con que Moisés olvidó de castigar a Egipto". Será, pues, preciso hacer que las inteligencias retornen a la verdad, será preciso, digámoslo con nuestras propias palabras, hacer una nueva "revolución cultural", al revés de la que ellos hicieron. "Sea como fuere, el gobierno, que es la vida misma del cuerpo político, dirigirá sabiamente el temible instrumento del pensamiento. No olvidará nunca esta importante verdad: Que un escritor puede hacer reclutas entre soldados, y que un general no hará jamás reclutas entre lectores". Será preciso que los nobles tengan miramientos con los afectados por "la lepra democrática". Todavía pueden arrepentirse. "Mas no os detengo más –concluye–. ¡Id, velad bajo los estandartes de este nuevo Agamemón [el duque de Brunswick], que ve ondear a su alrededor las banderas de los Césares, de los reyes y de los príncipes, y que tiene sólo su modestia para enfrentar tanta gloria! ¡Emprendeis con él la guerra más justa por los derechos más sagrados, por el rey más desdichado, por la salvación de la patria, para ejemplo del mundo!"

También Rivarol se ocupó del grave estado en que se encontraban las *Fuerzas Armadas*. Se agradecía a los regimientos que se limitaban a despedir a sus oficiales sin asesinarlos, y se calumniaba a los oficiales cuando eran exterminados, para no tener que castigar a los regimientos sublevados. Ya con motivo de la reunión de los Estados Generales, el fermento de rebelión estaba actuante en el campo castrense. Cuando se supo que se habían concentrado tropas en torno a París, algunos burgueses y otros emisarios se dirigieron a los campamentos y repartieron dinero entre los uniformados para destruir la jerarquía. El rey acabó por ordenar el retiro de los soldados. Acto grave, por cierto, comenta Rivarol en su *Diario*, ya que "la defección del ejército no es una de las causas de la revolución: es la revolución misma". Comentando este hecho, nuestro autor señala que "si el rey hubiese montado a caballo y se hubiese presentado ante el ejército, éste habría permanecido fiel, y París en calma; pero no se había pensado en nada. Aquel ejército, a su llegada, carecía de todo; fue alimentado y abastecido por aquellos a quienes venía a reprimir. ¡Cómo harán sus jefes para dirigirlo contra quienes se han convertido en sus benefactores!"

Pronto se crearía un doble ejército, prosigue Rivarol su comentario, llegando Barnave a decir que los Guardias nacionales serían para defender la constitución, y las tropas regulares para amparar el reino. Hay que tener mucha mala fe para afirmar, como algunos lo han hecho, que los soldados no han violado sus juramentos sino después de haber reflexionado profundamente y de haber entendido que el

"soberano" está en el pueblo y no en la persona del rey. "La novedad, el placer de participar en una revolución y de vengarse de sus jefes, los repartos del dinero, el amor al pillaje, y cierto atractivo indefinido que va de par con la insubordinación y con todo cambio del Estado, tales son las causas de la defección del ejército y de todos los ejércitos".

Algunos miembros de la Asamblea nacional, observa Rivarol, han pretendido disculparlos diciendo que el soldado francés "era ciudadano antes de ser soldado", pero ello es un sofisma. Una mujer infiel no tendría entonces sino que decir a su marido: "Yo era soltera antes de ser esposa", o "Yo era mía antes de ser tuya". Se intenta convertir al soldado en un "sofista armado" con la *declaración de los derechos del hombre* en una mano y en la otra el fusil. Los soldados y regimientos infieles a su juramento han sido elogiados y adulados como "buenos ciudadanos". Los que persistan en defender al rey pasarán a ser "traidores a la patria" y habrán de ser castigados.

VI. Su actitud ante el ataque a la religión

La literatura del siglo XVIII francés fue visceralmente anticristiana, sea desde el punto de vista de los deístas o de los escépticos. Diderot, d'Holbach y demás compañeros buscaban estrangular a la Iglesia, animados por una suerte de odio teológico. Nada semejante encontramos en el Rivarol de 1788, a pesar de la actitud complaciente que por aquel entonces mantenía con algunos de los "filósofos".

En aquellos momentos, Necker había escrito un libro acerca de la importancia de las opiniones religiosas donde, tras criticar duramente el deísmo de tantos sofistas, atacaba luego las verdades trascendentes. A juicio del controvertido ministro, las opiniones religiosas eran convenientes para que el pueblo se mantuviera dentro del orden y la disciplina política. Tal aserto se basaba en el dicho que se le atribuía a Voltaire de que si Dios no existiese, habría que inventarlo para que la armonía de la sociedad se mantuviese. Rivarol, en una carta que le envió a Necker sobre su libro, refuta la tesis del ministro, pero no señala su error fundamental. Porque nuestro autor, como lo hemos señalado más arriba, no era creyente. Con todo, su pensamiento se eleva por encima de la tesis de Necker. Francia es una nación cristiana, le dice, y para su pueblo no hay moral sin religión católica. Pero luego de afirmar lo que acabamos de señalar, trata de establecer que la moral humana se puede basar en la sola

razón, y que dicha moral puede fundar una sociedad más justa que las cimentadas en las religiones conocidas. En cierto modo, retoma los errores del rusonianismo, que antes había criticado con dureza. Quizás opinaba así ya que entonces era aún muy joven, de sólo 35 años, no versado en materias de esa índole. Por lo demás, en aquellos tiempos se hallaba tironeado entre su admiración por los enciclopedistas y los defectos que veía en el pensamiento de dichos ideólogos.

Lo cierto es que la visión religiosa de Rivarol permanece anclada en el nivel natural. Así escribe en su *Discurso preliminar*: "El único contrato que la naturaleza ha hecho con nosotros es el de las leyes eternas del movimiento; lo único que nos ha prometido es la armonía del mundo físico; a nosotros nos toca crear y mantener la armonía del mundo moral. Es necesario, entonces, puesto que todo conspira en favor del orden general del mundo físico, que se haga también una conspiración en el orden moral en favor de la virtud contra el vicio, y del orden contra la anarquía, para que no resulte que los hombres sean, en este mundo moral que Dios les ha confiado, más viles que el más pequeño átomo en el mundo físico que se reservó para sí; para que no resulte, en una palabra, que sea por falta nuestra y para desgracia nuestra si el orden social no tiene, como el universo, sus leyes fijas y su invariable regularidad. La teoría que acabo de exponer da una base inconmovible a la justicia y a la religión; no conozco otra, humanamente hablando, más verdadera, más imponente, más apta para fundar el orden social: no hay política alguna sin justicia y sin religión".

Los sacerdotes y los filósofos, afirma más adelante en la misma obra, han tratado la religión como un problema, cuando lo que había que hacer era predicarla y respetarla. "No se trata de saber si una religión es verdadera o falsa, sino si es necesaria [...] Si determinada religión no ha sido demostrada, y no obstante se ha demostrado que es necesaria, dicha religión posee una verdad política. Voy más lejos, y afirmo que no hay falsa religión en la tierra, en la medida en que toda religión es una verdadera religión, igual que todo poema es un verdadero poema [...] A pesar de la diversidad de lenguas, no hay más que una palabra sobre la tierra; así también, a pesar de la pluralidad de cultos hay una sola religión en el mundo; es la relación del hombre con Dios". Como se ve, su idea de la religión es enteramente naturalista, sin recurso alguno al orden sobrenatural.

Más aún, en los escritos de Rivarol hemos encontrado varios toques agnósticos o anticatólicos, como por ejemplo cierta alergia a la intervención del orden pontificio en el orden político, el rechazo de algunos milagros, el uso de la palabra "fanatismo". Cuando se refiere a la expoliación de la Iglesia por parte de los revolucionarios, lo que considera malo no fue el hecho de transferir las propiedades de la Iglesia al Estado, sino el de haber convertido a todos los franceses en limosneros. Sin embargo, al menos en líneas generales, captó bien el carácter esencialmente antirreligioso de la Revolución. "Los filósofos de hoy –escribe en el *Diario*– componen en primer lugar su república, como Platón, sobre una teoría rigurosa; tienen un mode-

lo ideal en mente que quieren siempre poner en lugar del mundo existente; prueban que los sacerdotes y los reyes son los máximos flagelos de la tierra, y cuando llegan a dominar, hacen que los pueblos se rebelen primero contra la religión y a continuación contra la autoridad".

A juicio de B. Faÿ, para Rivarol la crisis religiosa estuvo en un segundo plano; después de todo, era una cuestión de la que jamás se había preocupado mayormente. Cuando en su *Discurso preliminar* trata de la Religión, señala que abordaría dicho asunto según la razón, no según la fe y la revelación. Con todo, fue un tema que nunca quiso eludir del todo, si bien limitándolo al punto de vista sociopolítico, un poco al estilo de Maurras. "La filosofía divide a los hombres por las opiniones –escribe también en el *Discurso preliminar*–; la religión los une en unos mismos principios; hay por ende un contrato eterno entre la política y la religión. Todo Estado es, si oso decirlo, un navío misterioso que tiene sus anclas en el cielo". Más aún, líneas atrás había señalado cómo cuando un culpable, torturado por su conciencia, ve únicamente castigos por parte de la justicia y oprobio de parte de la gente, sintiéndose así al borde de un precipicio, llega la religión, lo abraza y lo serena, reconciliando al hombre culpable con un Dios misericordioso. La filosofía no tiene semejante poder, ya que se incluye en los horizontes mundanos; la religión, en cambio, le abre la aurora de un día eterno. La religión ayuda así al poder político. "Un gran rey decía que si su pueblo fuera más religioso, reduciría su ejército y sus tribunales".

Según puede verse, a diferencia de Joseph de Maistre, según el cual la religión no podía ser divorciada de la vida sobrenatural, a los ojos de Rivarol constituye una especie de "remedio" para los males terrenos, pero siempre desde el ángulo del mundo. En este sentido, la religión sirve para elevar el espíritu. "Que la historia os recuerde –leemos en su *Diario*–, que siempre que hay mezcla de religión y de barbarie, la religión es la que triunfa; pero en todos los casos en que hay mezcla de barbarie y de filosofía, la barbarie es la que vence". La "filosofía", agrega, trae la disolución social; "la religión, en cambio, es la que hace que la multitud sea fiel a ciertas ideas, la que la congrega sin peligro, la que le predica la igualdad y la fraternidad sin error y sin crimen". Poco más adelante leemos: "Apelo a los mismos filósofos: cuando la filosofía inició una revolución en sus mentes, ¿no los halló habituados a las buenas costumbres y a los buenos principios por el gobierno y la religión? Es cosa cierta, entonces, que la filosofía moderna ha cosechado en el campo de la religión y de la política; si encontrase a los hombres tal como ella se los imagina, o como querría ella modelarlos, no tardaría en ver únicamente monstruos; de ahí que la cortedad de su visión, su perplejidad y su impotencia nunca se mostraron en forma más palpable que en la época en que reunió todos los poderes y realizó el sueño de un «pueblo filósofo»".

Rivarol fue un hombre con los pies en la tierra, un cultor del realismo. Es a partir de allí desde donde advierte el mal que ha producido la lucha antirreligiosa de la Revolución. Se sabe en qué grado multiplicó ésta los juramentos, no entendiendo,

advierte, que "[el juramento] sin religión, es una palabra sin sustancia. La conciencia pactaría vanamente consigo misma; es necesaria la intervención de Dios para que los hombres no se burlen de los hombres, para que el hombre no se burle de sí mismo".

Por estas razones Rivarol estuvo en total desacuerdo con la política sectaria de la Revolución. Una censura especial suscitó en él la supresión de los diezmos, según decreto de la Asamblea. "Así quedó abrogado el diezmo –escribe en el *Diario*–, tributo patriarcal, el más antiguo y el más venerable de cuantos existían entre los hombres; así se cortó el vínculo que unía las esperanzas de la tierra con las bondades del Cielo, el interés del pontífice con la prosperidad del labriego, y los cánticos y las plegarias de todas las edades con las flores y los frutos de todas las estaciones". Inútiles fueron las objeciones del padre Sieyès, "ídolo del *Palais-Royal* y primer apóstol de la democracia", quien subió a la tribuna para defender las propiedades de la Iglesia. En realidad, él mismo había encendido aquellos fuegos. "Y así engañó a dos partidos a la vez: al clero, que al principio no lo había considerado sino como un filósofo con hábito sacerdotal, y al *Palais-Royal*, que sólo veía a un sacerdote bajo la capa del filósofo".

A juicio de Rivarol, lo que con aquella medida se buscaba era "entregar a la Iglesia en manos de los capitalistas". Nuestro autor enrostra a los autores de tales medidas. Para ellos, escribe en el *Diario*, lo único sagrado es el dinero; parecieron ignorar que la mayoría de los sacerdotes no sólo han invertido su tiempo y sus estudios en la religión del Estado, sino que también han sostenido constantemente a los pobres, como si creyeran que "los especuladores, puestos en el lugar de los sacerdotes, acudirán en ayuda de los infortunados [...] Pero siempre necesitáis despojos". Para colmo, la persecución se hacía con cinismo: así la Iglesia quedaría libre de trabas, pretextaban con hipocresía, así podría avanzar mejor hacia la perfección evangélica. En la práctica, los sacerdotes despojados acabarán por no ser otra cosa que "funcionarios encargados de los altares".

Las objeciones de Rivarol no dejan de ser interesantes. Pero, en conjunto, nos parece que no captó ni de lejos el telón de fondo teológico de la persecución a la Iglesia. Percibió, eso sí, y a las mil maravillas, la traición de los Sieyès y de los Talleyrand, a los que describe con mano maestra, así como la ejemplaridad y entereza de los sacerdotes al estilo del padre Maury.

VII. Los dogmas políticos de la Revolución

Nuestro autor supo desentrañar y refutar con inteligencia el nuevo credo de la Revolución, que venía a sustituir al Credo católico proscripto.

El primer nuevo dogma fue el de la *libertad*, tantas veces declamada. Tal cual fue entendida, ¿sirvió realmente para el progreso del hombre? De hecho, la liberación de toda traba no conduce sino a la creación de un hombre "desarraigado", abierto a todas las audacias, apto para la atomizante ley de Chapelier. Rivarol lo expresó de modo categórico en su *Pequeño diccionario:* "Para que la libertad no tenga límites, preciso es que todos los vicios puedan ejercerse".

Pedir la libertad irrestricta es invitar a la autonomía total, a la independencia absoluta; en última instancia, una vuelta a la barbarie. "Decir que «todos los hombres nacen y permanecen libres» –escribe en el *Diario*– es, en efecto, decir que «nacen y permanecen desnudos». Mas los hombres nacen desnudos y viven vestidos, tal como nacen independientes y viven sometidos a las leyes. Las ropas traban un poco los movimientos del cuerpo, pero lo protegen contra los accidentes exteriores; las leyes traban las pasiones, pero defienden el honor, la vida y las fortunas. Por eso, para entenderse, menester era distinguir entre la libertad y la independencia: la libertad consiste en no obedecer más que a las leyes, pero esa definición incluye la palabra «obedecer»; mientras que la independencia consiste en vivir en la selva, sin obedecer las leyes, y sin reconocer forma alguna de freno". Si no se explica el "para qué" de la libertad –afirma en la misma publicación– se corre el peligro de que nos pase lo mismo que al señor Cérutti, el cual, cuando hablaba de la libertad, daba siempre la impresión de "pedir asueto".

Otro de los grandes slogans fue el de la *igualdad*. "¿Por qué la Asamblea nacional –escribe nuestro autor en el *Diario*– al instituir la igualdad de derechos entre los hombres, no ha decretado que todos ellos tendrían parejos talentos y virtudes? Es cierto que la naturaleza resistiría mejor que la monarquía a los decretos de la Asamblea". En la opinión de Rivarol, la exaltación de la igualdad tiene por origen una tentación institucional de envidia; la ley se puso a las órdenes de la envidia, decretando que se había de "consultar a la fealdad y a la necedad sobre el valor del genio y de la hermosura". El engaño fue fatal. "En lugar de establecer que la ley sería igual para todos los hombres, decretaron ellos que los hombres eran naturalmente iguales sin restricción". Hay cosas que la igualdad no puede invadir, insiste nuestro autor, como los talentos, los rangos y las fortunas. Si hubiesen dicho que todas las condiciones sociales eran iguales, la gente se habría burlado de ellos; por eso, y para evitar el ridículo, sólo decretaron la igualdad de los hombres en general; como las condiciones seguían siendo desiguales, era inevitable un choque peligroso.

Por suerte, los decretos de los filósofos, escribe en su *Discurso preliminar*, no son leyes de la natura-

leza, que ha querido hombres desiguales, "como nosotros queremos anillos desiguales para dedos desiguales, de donde resulta la armonía general". Hay que alegrarse cuando uno ve a una persona sin ninguna cualidad en posiciones bajas, como habría que afligirse si la ley hiciese que personas ineptas ocupasen altos cargos. "La desigualdad es, pues, el alma de los cuerpos políticos, la causa eficiente de los movimientos regulares y del orden". Los filósofos han confundido la igualdad con la semejanza. Todos somos semejantes, ello es cierto, pero no todos somos iguales. Si un campesino, caído en un barranco, le grita a un transeúnte: "Ayuda a tu semejante, a tu prójimo", él lo hará con gusto. Pero si el campesino grita: "Ayuda a tu igual", el transeúnte se verá tentado a gritarle: "Aguarda a tu igual". De donde concluye: "Puesto que los hombres son desiguales, la desigualdad es el fundamento de la política; y puesto que los hombres son semejantes y están sujetos a las mismas debilidades, la semejanza es el fundamento del sentimiento humanitario. Pero la palabra *igualdad* destruye por igual la política y la sensibilidad humana; quebranta, por tanto, el orden social en sus dos bases esenciales".

Será preciso ser realista, insiste en el *Diario*. "Lejos de decir al pueblo que la naturaleza ha hecho a todos los hombres iguales, decidles por el contrario que los ha hecho muy desiguales; que uno nace fuerte y el otro débil; que uno es sano y otro enfermizo; que no son todos igualmente hábiles y despiertos, y que la obra maestra de una sociedad bien ordenada es convertir en iguales por las leyes a quienes la naturaleza ha hecho tan desiguales en

sus recursos. Pero no les dejéis creer por ello que las condiciones sociales han de ser iguales". La propagación de semejante idea resultó en Francia devastadora: la gente avanzó en tropel sobre las abadías, sobre los castillos; a modo de tigres, sembraron fuego, sangre y muerte; resultó entonces inútil recurrir a las fuerzas regulares, "cuya desobediencia habéis alabado demasiado para que podáis tener alguna esperanza de lograr su obediencia".

Bien diría años después Alexis de Tocqueville: "Debemos estar preparados para escoger entre la libertad en la desigualdad, o la igualdad en la servidumbre".

Un tercer dogma que Rivarol acribilla es el de la *democracia*, muy ligado al de la libertad. El padre Sieyès, señala nuestro autor en su *Discurso*, un sacerdote tan imbuido en el ideario revolucionario, nunca tuvo en su alma sino dos sentimientos: la igualdad absoluta de los hombres en sociedad y la pura democracia en la política. La idea de democracia había prendido por doquier, gracias sobre todo al influjo de los "filósofos". Como asevera Rivarol, los mercados y los clubes, las academias, los filósofos, los panfletos y los puñales, en fin, la hez de París, "todo ha entrado en el ejército democrático"; una masa informe, inorgánica, de impulsos violentos, sólo unidos por el gusto de la sangre. "Los jefes revolucionarios lo sabían, desde de Orleans, el primero, hasta los últimos llegados, como el joven Barnave, quien se sorprendió cuando un día le reprocharon por la sangre derramada: «¿Esta sangre era acaso tan pura?»".

Otro dogma fue el de los *derechos del hombre*. "Ya hemos hablado de la *Declaración de los derechos del hombre* –escribe Rivarol en su *Diario*–. Este documento peligroso contiene derechos que los ciudadanos no podrán ejercer nunca, ni aun después de que sean plenamente ejecutados los decretos de la Asamblea. Reina en él, por otra parte, una metafísica vaga, que al pueblo le resultó ininteligible e insustancial. Fue así menester, para contentar a este amo autoritario, descender de la teoría y los principios más abstractos a las consecuencias y aplicaciones más materiales de la soberanía del pueblo y de la igualdad absoluta entre los hombres".

Rivarol mantendría siempre una hostilidad declarada a aquella Declaración, en la que no veía sino "el código de los salvajes". A su juicio, no era sino una utopía y, últimamente, un peligro. "Temed que hombres a quienes habéis hablado solamente de sus derechos, y nunca de sus deberes –afirma en el *Diario*–, hombres que no tienen ya que temer la autoridad real [...], después de enrojecer sus manos con la sangre de los nobles, quieran asesinar también a sus magistrados". Cuando la Asamblea decida reprimir algo se contradirá; cuando advierta que el populacho que la había ayudado a derribar el antiguo edificio, no quiere ponerse a su servicio para edificar el nuevo, ¿a qué slogan podrá recurrir? ¿Acaso el pueblo no era soberano? ¿Acaso no eran todos iguales? Ello da un aspecto de falsedad a todo lo obrado.

El último dogma enarbolado fue el de la *soberanía del pueblo*, muy conexo también con los anteriores. En 1789 se decía que aunque hubiese tumultos y una revolución, nada sucedería, no habría sangre, porque el pueblo francés era el más civilizado de Europa, famoso por sus luces. Rivarol respondía en el *Diario*: "¡Guay de aquellos que remueven las heces de una nación! No hay ningún siglo de las luces para el populacho; éste no es ni francés, ni inglés, ni español. El populacho es siempre y en cualquier parte el mismo, siempre caníbal, siempre antropófago, y, cuando se venga de sus magistrados, castiga crímenes no siempre comprobados con crímenes indudables". E irónicamente escribe en otro número de la misma publicación: "Hay dos verdades que nunca hay que separar en este mundo: 1) que la soberanía reside en el pueblo; 2) que el pueblo nunca debe ejercerla". Y también: "Por lo general, el pueblo es un soberano que no pide sino comer, y su majestad está tranquila cuando digiere".

Cuando en la Asamblea se estaba discutiendo el decreto por el cual se transferían al Estado las propiedades de la Iglesia, el padre Maury tenía razón al argüir: "Nuestras propiedades garantizan las vuestras". De infinita gravedad fue la respuesta de Mirabeau: "No hay ningún acto legislativo que una nación no pueda revocar; puede cambiar, cuando le place, sus leyes, su constitución, su organización y su mecanismo". Lo que quiere decir que "los representantes del pueblo" se arrogan un poder soberano, capaz de franquear todos los límites, aun los de la ley natural.

Rivarol se había propuesto escribir una obra sobre "La Soberanía del Pueblo", para probar que si se admite que el pueblo es soberano, hay que

reconocer que es un rey incapaz de reinar. "Vuelvo a ese pueblo desafortunado, mimado, como un verdadero tirano, por sus aduladores que le repiten sin cesar que es la fuente de todos los poderes y que desde que tiene todos los poderes, posee también todas las virtudes y todas las luces; porque tal es la lógica de los facciosos: cuando tienen el pueblo, quieren que el pueblo tenga todo". Al pueblo se lo ha deificado, engatusándoselo, escribe en el *Diario*. "Los príncipes a quienes se habla continuamente de sus derechos y de sus privilegios y jamás de sus deberes, son por lo general mala gente. ¿La Asamblea nacional tendrá acaso el proyecto de convertir a cada uno de nosotros en un príncipe?"

Atribuir la soberanía al pueblo es un arma altamente peligrosa, afirma en su *Diario*. "Filósofos, a vosotros os lo pregunto. Si incluso los hombres cultos son mejor refrenados por el temor que por la razón, ¿qué haréis con esa masa oculta de hombres que sólo entienden las arengas de las pasiones? ¡Sabéis lo que ha habido que pagar por haberlos aglomerado y arengado filosóficamente, y por haberles dado el poder antes de darles educación!". Y cuando en esa misma publicación relata los primeros disturbios escribe: "Todo se doblegaba, con mayor o menor bajeza, ante aquel pueblo de reyes".

Así veía las cosas Rivarol, con una mirada predominantemente sociológico-política, como de costumbre. Sin embargo, en un texto suyo del *Discurso preliminar*, parece elevar su visión: "Unos sostienen que toda soberanía proviene de Dios, que lo

hace y conserva todo; los otros claman que el verdadero soberano es el pueblo, que puede destruirlo todo; renuevan así la lucha del principio bueno y el malo, y los espíritus medianeros que escriben para conciliar ambos partidos, son de hecho los maniqueos de la política".

VIII. El drama de Versalles

En su *Diario,* analiza nuestro autor con especial atención el trágico y violento traslado del rey desde Versalles a París. Lamenta, ante todo, la indefensión de la corona. La orden que se dio a los soldados fieles frente a la turbamulta fue la de no tirar, orden que se reiteró una y otra vez a los guardias de corps. Rivarol se indigna: "¡Puesteras y bandidos extraídos de la hez de París son ciudadanos a quienes se debe tratar con miramientos, súbditos que merecen todo el afecto del rey a quien vienen a asesinar, y seiscientos militares llenos de honor, y dispuestos a derramar toda su sangre por ese mismo rey, son sólo autómatas cuyo valor debe ser encadenado o cuyas cabezas han de ser condenadas a una muerte oscura y segura!". Nuestro autor opina que tal prohibición fue "la mayor falta de Luis XVI". Con unos cuantos sablazos, los asaltantes hubieran desistido de su propósito y vuelto rápidamente a París. Los soldados eran baleados desde varias partes, y el rey les ordenaba replegarse. Las cosas tocaron fondo. "La corte de Francia ha ostentado en nuestros días una profundidad de inepcia, de imprevisión y de nulidad tanto más digna de nota cuanto que sólo hombres menos que mediocres han figurado en la revolución. No temo, por cierto, decirlo, en esta revolución tan celebrada, príncipe real, militar, diputado, filósofo, pueblo, todo ha sido de mala calidad, hasta los asesinos".

En medio de tantas perfidias y cobardías, destaca Rivarol la heroica figura de María Antonieta. "Ella se destacó –escribe en su *Diario*– por su continente noble y firme [...] y por una presencia de ánimo extraordinaria, cuando todo era puro extravío y vértigo a su alrededor". Compárala con su madre, María Teresa: "Pronto veremos a la princesa, cuando los peligros lo exijan, haciendo gala de la magnanimidad de su madre; y si, con el mismo valor, no tuvo iguales éxitos, débese a que María Teresa se enfrentaba con la nobleza de Hungría, y la reina de Francia hablaba tan sólo a la burguesía de París". Cuando, en medio del tumulto, la reina se mostró ante la multitud, la gente no atinó sino a vitorearla. "Su genio enderezó bruscamente el instinto de la multitud extraviada; y si fueron necesarios a sus enemigos crímenes, conjuraciones y largas prácticas para hacerla asesinar, ella sólo tuvo necesidad de un momento para hacerse admirar. Así mató la reina a la opinión pública exponiendo su vida, en tanto el rey sólo conservaba la suya a expensas de su trono y de su libertad".

Particularmente severo es el juicio de nuestro autor sobre la conducta del duque de Orleans en aquella emergencia. Fue su facción la que reclutó a aquellas mujeres de bajo fondo y a esos mozalbetes de mercado vestidos como ellas, con largas barbas y gorros puntiagudos, "hombres extraños a quienes se veía por primera vez en París y que aparecieron y desaparecieron con esta última tormenta". El duque quiso ponerse sobre la ola de la *crecida* de los pueblos y la *bajante* del trono. "Lo hemos visto

el 6 de octubre en las calles de Versalles, rodeado de asesinos y acariciando el famoso *Coupe-tête* [cortacabezas]. Era la corrupción mendigando el socorro de la barbarie".

Otro personaje deleznable en aquellos momentos fue el general La Fayette. ¿Cuál había sido su comportamiento? La Fayette se encontraba todavía en París. La plaza de Grève estaba colmada de agitadores. A mediodía apareció el general. El pueblo le gritó que tenía que ir a Versalles con sus tropas para buscar al rey y a la familia real. Como el comandante vacilaba, lo amenazaron con el fatal "farol", es decir, la muerte. El general acabó por acceder a que el rey fuese conducido a París contra su voluntad, pero temía una expedición emprendida por tantos desalmados feroces. Entonces, en vez de imponerse, solicitó la orden de la Comuna para dirigirse a Versalles, y así partió a la cabeza de unos 20.000 hombres contra su rey. Mientras el marqués se ponía en marcha, el rey cazaba tranquilamente en Meudon. Al retornar, sus allegados lo pusieron al tanto de la peligrosidad de la situación. Luis XVI les respondió que por esas mujeres que se habían congregado con la excusa de que faltaba pan, lo que era una mentira, no iba a ponerse a temblar, que estaban bromeando. Presionado, sin embargo, por la Asamblea, que se apoyaba en aquella manifestación, dio entonces un grave paso en falso, aceptando la constitución y la declaración de los derechos del hombre, a lo que hasta entonces se había negado, en la creencia de que con ello todo se calmaría. Luego se retiró a descansar.

Mientras tanto, los enemigos trataban de comprar a los soldados del regimiento de Flandes, pero sin éxito. Cuando La Fayette llegó al palacio de Versalles, hizo que sus soldados prestasen juramento de respetar la Asamblea nacional y la ley. ¿Por qué no hizo jurar a los suyos que expulsarían a esos bandidos y defenderían al rey acosado? Él se había especializado en obedecer a la multitud y en mandarle todo lo que ella deseaba. Así va describiendo Rivarol los tristes acontecimientos en el *Diario*. Mientras tanto, el rey dormía sin defensa, en medio de una horda de asesinos, reforzados por 20.000 soldados, "¡y ello sobre la palabra de un general que confiesa él mismo que no ha conducido o seguido a su ejército más que por miedo a que lo colgasen en la plaza de Grève! Fue la primera vez quizás que tanto miedo inspiró tanta confianza". Nuestro autor llama a La Fayette "el general Morfeo", por haber enviado a todos a dormir, empezando por el rey, con falsas seguridades.

Pocos meses después de haber publicado Rivarol estos comentarios en el *Diario*, al ritmo de los hechos que iban ocurriendo, advertido de que lo perseguían, se refugió en Bruselas. Allí se enteró de los últimos acontecimientos: la detención del rey en Varennes, con lo que se frustró su tentativa de fuga, así como el penoso regreso forzado del monarca a París, donde quedó virtualmente prisionero en el palacio de las Tullerías. En dicho recinto sería luego asaltado, obligándosele a ponerse el gorro frigio, y luego a huir penosamente por los jardines del palacio y solicitar asilo a la Asamblea legislativa. Desde el exilio, recibió Rivarol tales noticias con profunda

tristeza. El asalto a las Tullerías repetía con agravantes la irrupción en Versalles de 1789. Reapareció entonces el pérfido La Fayette, pero ahora huyendo de Francia, para encontrar refugio en los puestos avanzados del ejército austríaco que se preparaba para invadir territorio francés. Llevado como detenido a Hamburgo, algunos emigrados, indignados por su deslealtad, intentaron darle muerte en la casa donde estaba prisionero. Luego retornaría a París, haciendo nuevamente carrera.

Rivarol publicó entonces un folleto bajo el nombre de *Sobre la vida política, la huida y la captura del marqués de La Fayete,* donde vuelve sobre los sucesos de Versalles, comparando la figura del general con la del duque de Orleans. Su conclusión es tajante: "La familia real había quedado entre un defensor que duerme y un enemigo que ataca [...] La Fayette dirá tal vez que ese enemigo a quien me refiero aquí, el duque de Orleans, si es preciso nombrarlo, meditaba no menos que el asesinato de la familia real, y que al lado de semejante atentado, el suyo se borra y se desvanece [...] En una palabra, puesto que Felipe de Orleans quería asesinar a Luis XVI y reinar [...], el general La Fayette quería encadenar a Luis XVI y reinar... Veo en ellos a dos criminales y no veo a ningún inocente". El opúsculo se cierra con las siguientes palabras: "[La Fayette] no es ya un hombre que se ha decidido entre la necedad y la perversidad, sino un hombre que cambia continuamente una con otra. Siempre errado en los planes, siempre cruel en la ejecución, absurdo en la composición, y criminal en los detalles".

El drama de Versalles desnudó a Francia, develando así el secreto de los personajes que allí actuaron. Entre otros, refiérese en su *Diario* al conde de Mirabeau, "una de las cabezas de la hidra", que en un artículo de su autoría habló pestes de los guardias de corps del rey y elogió a la milicia parisiense, señalando su extrañeza de que dicha expedición hubiese exhibido tan pocos actos de crueldad, lo que atribuye a que "el pueblo de París tiene siempre buen corazón". He aquí el comentario de Rivarol: "Si estos anales franquean los tiempos de barbarie que nos amenazan, si pueden algún día sobrenadar de la multitud renacida sin cesar de las mentiras periódicas que pululan en Francia, y que son una de las plagas de la revolución, los lectores, estremecidos por el abandono universal en que se halló Luis XVI, se dirán sin duda: «¿Son éstos los franceses que tantas veces han prodigado su vida por los reyes, que los rodeaban tan de cerca en lo más acerbo del combate, y que consideraban su sangre suficientemente pagada con una mirada de sus príncipes?». Es ése, efectivamente, uno de los rasgos más penosos de la revolución. Ésta ha sacado a luz bruscamente lo que se sospechaba desde hacía tiempo, que ese honor que Montesquieu quiso poner como principio de las monarquías no era ya en Francia más que una vieja tradición".

Un dato curioso señalado por Rivarol. La Asamblea nacional, escribe, indignada por el desprecio de toda Europa, y especialmente del Parlamento de Inglaterra, recibió con júbilo y mandó imprimir en sus anales y en todos los periódicos, las cartas de felicitación que recibió de dos ingleses entusiastas,

a quienes hemos conocido por Burke, el doctor Price y lord Stanhope, "que tienen instalado en Londres un negocio de venta de revoluciones de todas clases y precios, y hacen envíos a toda la tierra. Así, pues, todo pueblo que está cansado de su gobierno, puede dirigirse a ellos".

Julio Irazusta opina que la descripción de las jornadas de octubre del 89, de la cual sólo hemos extractado algunas de sus observaciones, se cuenta entre las páginas más bellas de Rivarol: "Es un relato de marcha viva y animada, y sin embargo serena, lo que equivale a un triunfo, teniendo en cuenta los sucesos narrados. No falta allí un solo detalle de los que hacen comprender el drama, y hasta la menor palabra tiene una virtud evocativa, digna de Tácito. Las intrigas del partido de Orleans, las escaseces artificiales provocadas por sus agentes a fuerza de oro en la abundancia que entonces reinaba en la capital, la insensatez de las órdenes impartidas a la milicia que protegía al rey para contener la avalancha que avanzaba desde París, la debilidad de Luis XVI, nunca más evidente que en esos días trágicos, el miedo de los ministros, el extorsionismo de la Asamblea y a la vez su pánico, que Rivarol personifica en su eterno blanco, Mirabeau, la irresolución de La Fayette, la matanza de los guardia-corps, y el desastre final, la ignominia del espectáculo dado por el monarca en su regreso de Versalles, en medio de un pueblo de vencedores, marcha que señaló la caída del trono, todo eso queda en la memoria para no borrarse después de leer a Rivarol".

IX. El carácter destructivo de la Revolución y el Terror

No hay que olvidar, como se lo ha señalado, que el *Diario político,* dirigido contra los autores y los principios de la Revolución, comenzó a aparecer en el mes de junio de 1789, época en que todos los sectores "progresistas" de Europa consideraban aquella Revolución como el gran logro de la filosofía, la suma de todos los anhelos, el punto de encuentro de todos los intentos, el resultado triunfal de todas las luces, y la prueba más cabal de que el mundo había vivido hasta entonces en las tinieblas, en la ignorancia y en la superstición.

En lo que respecta a Francia, señala B. Faÿ que inicialmente se produjo una euforia colectiva. Pero no pasaría mucho tiempo sin que surgieran crecientes temores. París, hasta entonces una ciudad de placeres y de lujo, se estaba convirtiendo en un antro tenebroso de intrigas y de asesinatos. Cada día el poder del gobierno decrecía, para acrecentarse el de los clubes y los periódicos. La atmósfera psicológica estaba cambiando: un sentimiento nuevo, el temor generalizado, pesaba sobre los que caminaban a pasos rápidos por la calle o se reunían sigilosamente en los cafés. La gente hablaba en voz baja. Las frases quedaban inconclusas.

Los que aún no habían perdido la posibilidad de pensar, tenían la sensación de estar presenciando un desastre. Los nuevos filósofos, dice Rivarol en el *Discurso preliminar,* estaban logrando que

Francia se avergonzase de sus antiguas glorias, "por haber redactado, el día mismo de su omnipotencia, su *Declaración de derechos del hombre,* ese prefacio criminal de un libro imposible; por haber olvidado que, entre todas las autoridades, aquella a la cual el pueblo obedece menos, o de manera más inconstante, es él mismo; por haber desconocido la ley de las proporciones en un gran Estado [...]; por haber tentado al hombre social con la independencia del hombre de la selva; por haber tomado como ayudantes a los bandidos que hoy se quejan de tener como amos; por haber creído que era posible, sin corromper la moral pública, vilipendiar y prostituir alternativamente el juramento, despojar a doscientos mil propietarios, y aplaudir los primeros asesinatos que ensangrentaron las manos del pueblo".

Se ha atentado, prosigue, contra la existencia de los cuerpos políticos, que son los principales reservorios de la especie humana. "En efecto, después del universo y del hombre, no existe obra más hermosa que estos vastos cuerpos cuyas dos mitades son el hombre y la tierra, y que viven de las invenciones de aquél y de los productos de ésta. ¡Sublimes alianzas de la naturaleza y del arte, que se componen de armonías y cuyos vínculos crea y estrecha la necesidad! Allí es donde la especie humana se desarrolla en todo su esplendor; donde florece y fructifica incansablemente; donde las acciones naturales se hacen morales; donde el hombre es sagrado para el hombre; donde su nacimiento es registrado, su vida asegurada y su muerte honrada; allí es donde se eterniza, donde vuelve a em-

pezar, no digo en un hijo que el azar le hubiese dado, sino en el heredero de su nombre, de su rango, de su fortuna y de sus dignidades, para resumir, en otro sí mismo; allí sus últimas voluntades son recogidas, se convierten en leyes; un hombre muerto es aún un poder, y su voz es oída y respetada. Allí tiene cada uno la fuerza de todos, el fruto del trabajo de todos, sin temer la opresión de todos. En el cuerpo político es el género humano siempre joven, está siempre animado por el doble espíritu de familia y de prosperidad; allí es, por último, donde los pueblos son otros tantos gigantes que cuentan sus años por generaciones, que allanan los montes, que andan sobre los mares, abrazan, fecundan, conocen y dominan el orbe que habitan. Allí está, con todo, lo que nuestros filósofos no han respetado".

¡Espléndido canto de alabanza a la creación! Pues bien, les dice en su *Diario* a los revolucionarios: "Enviados solamente a reformar, no habéis pensado más que en derribar [...] Como a niños, os ha parecido más lindo destruir que edificar, y en esa demolición universal del antiguo edificio, no habéis sabido conservar los materiales, porque el pueblo os los arrebataba y los hacía pedazos a medida que los ibais retirando del conjunto. Hoy en día ya no podríais volver a juntarlos si no es a mano armada; y si en medio de la desesperación a que os habrán empujado tantos pasos en falso, tomárais finalmente esa resolución, encontraréis buena respuesta; encontraréis un pueblo que ha gustado la anarquía y la cesación de impuestos; encontraréis por doquier las barreras derribadas, los derechos

abolidos, las rentas secadas en su fuente y las provincias abastecidas por el contrabando; veréis los tribunales mudos o desiertos, los deudores furiosos o armados, los acreedores desarmados o temblorosos, veréis todo eso, y no veréis sino vuestra obra". Ello, señala, es lo que él diría a la parte menos culpable de la Asamblea, a los diputados débiles o tibios que no han tenido el coraje de levantarse contra los perversos. Como escribe en otra parte del mismo *Diario*: "¡Parece que vuestro destino es derribar bien y construir mal!"

Dicha obra de demolición se llevó adelante a sangre y fuego, sin ahorrar crueldad alguna. Véase, si no, y sólo a modo de ejemplo paradigmático, la crónica que Rivarol nos dejó también consignada en su *Diario* sobre la muerte de Foulon y Berthier, dos funcionarios del gobierno, acaecida por aquellos días: "El pueblo de París, rey, juez y verdugo, después de algunos crímenes oscuros que pasamos en silencio, arrastró a los señores Foulon y Berthier por la plaza de Grève, y los hizo experimentar suplicios y sufrir una muerte de que no se halla ejemplo entre los pueblos más feroces de la tierra. El señor Foulon, envejecido en la administración y conocido por sus talentos, era suegro del señor Berthier, intendente de París. Fue entregado por los campesinos de su tierra al populacho parisiense. Se lo acusaba, sin pruebas, de haber dicho una vez en su vida que «el pueblo estaba hecho para comer pasto». Esta frase, que es un proverbio, no lo habría llevado a la muerte si no hubiese sido nombrado como uno de los efímeros ministros que sucedieron a Necker. Ese fue su verdadero crimen.

Se ha observado que ese mismo pueblo, que se enternece todos los días con la pasión de Jesucristo, afectó hacérsela sufrir a aquel infortunado ministro [...] Se le coronó de espinas, y cuando, excedido de tormentos y de fatigas, pidió de beber, se le ofreció vinagre. Su cabeza, paseada por las calles de París, le fue llevada el mismo día a su yerno, quien se encaminaba a la capital, en medio de una multitud de campesinos y de burgueses armados. Obligado a besar aquella cabeza ensangrentada, el señor Berthier fue pronto asesinado bajo las ventanas [...] El soldado que arrancó el corazón al señor Berthier, para regalárselo aún chorreando sangre a los señores Bailly y La Fayette, demostró a esos «nuevos sabios» que el pueblo no prueba la libertad, como los licores violentos, sino para embriagarse y enfurecerse. ¡Ay de aquellos que revuelven el fondo de una nación!"

Tanta saña encontró un "instrumento filosófico" en el invento del doctor Guillotin, una muerte casi sin darse cuenta. Rivarol nunca disimuló la vergüenza de la Revolución, su espíritu de despiadada ferocidad. El autor relata otro hecho sintomático. En cierta ocasión, consigna también en el *Diario*, el pueblo de Versalles arrancó de manos del verdugo a un parricida que iba a sufrir la muerte que bien había merecido, y ese mismo pueblo colgó, en ese mismo momento y lugar a una mujer que se encontraba allí para ver la ejecución. "Al parecer ese pueblo no quería una víctima presentada por las manos del verdugo y mancillada con el mayor de los crímenes; se diría que deseaba una víctima inocente: ejerció su nuevo poder salvando al crimen,

y su furia acostumbrada inmolando a la inocencia". Era lo que nuestro autor llamaba "los argumentos del farol"...

En su *Discurso preliminar*, Rivarol dedica algunos párrafos a considerar el momento de mayor exacerbación del carácter destructivo de la Revolución, el llamado Terror, que duró desde la derrota de los girondinos, el 31 de mayo de 1793, hasta la caída de Robespierre, el 27 de julio de 1794. Había subido al poder el último nombrado, "el más oscuro satélite de la filosofía moderna", lo califica nuestro autor, recorriendo un sendero que los filósofos le habían abierto con sus manos y tapizado con numerosas cabezas. Ya no había autoridades; todos eran "comités" o "tribunales revolucionarios". La nación entera vivía en estado de conspiración, retorcida bajo los puñales de cien mil asesinos. El verbo de Rivarol se enardece: "¿Qué es este carro misterioso, inmenso, cuyas ruedas innumerables van en todas direcciones, cargado de cadenas, de cabezas cortadas y de cetros rotos? ¿Y ese pueblo horroroso y cubierto de harapos, de mirada extraviada, de brazos ensangrentados, que se agolpa alrededor del carro? Es el pueblo de la Revolución. Mas el carro avanza, y lo aplana todo; marcha continuamente por las plazas públicas, por las calles, ante las puertas; recorre Francia, arrastrando o atropellando mil víctimas por día, y la noche no hace más lenta su carrera. Sobre el carro está sentada la Revolución, con la sospecha delante y el hacha en la mano. Nada de dolor clamoroso: todo está helado de horror [...] Oigo sólo un grito: *la Revolución quedará, el carro avanzará* [...] Viejos respetos, propiedades antiguas, derechos, humanidad, sois conspiraciones; sollozos ahogados, suspiros y gemidos, sois signos de contrarrevolución: el terror es la justicia" ¿A dónde huir? Ya no hay dónde huir. El "enemigo de una nación" no tiene dónde acogerse, ni siquiera en su familia. "Filosofía moderna, ¡a dónde nos has llevado, y a quién nos has entregado. ¡Son éstos tus saturnales, tus triunfos y tus orgías!... ¡Oscura noche, descendida en nombre de la luz! ¡Inmensa tiranía, en nombre de la libertad! ¡Profundo delirio, en nombre de la razón!"

Sin embargo, en opinión de nuestro autor, Robespierre prestó un gran servicio a Francia y a Europa, llevando los principios de la Revolución hasta el extremo. El Terror devoró a los mismos hijos de la Revolución, confiscó los bienes de los que habían decretado el despojo de la Iglesia y de la nobleza; extrajo lágrimas a los ojos de quienes se reían de nuestros males, y sangre a los espectadores que habían aplaudido los anteriores atropellos, al punto de que los verdugos han gustado el destino de las víctimas. "Así, acelerando los acontecimientos, aproximando las máximas a sus resultados, el principio a las consecuencias y el comienzo a la conclusión, puso el castigo cerca del crimen [...]; en una palabra, hizo caer sobre la cabeza de los padres los males que preparaban para sus hijos". De este modo, concluye, muchos acabaron por abrir los ojos; "el siglo presente se ha juzgado y condenado, ha fallado sobre sí mismo, igual que la posteridad".

X. Un emigrado más

La carrera de Rivarol como periodista monárquico, brillante como pocos, había llegado a su fin en Francia. Después de la tragedia de Versalles, poco se podía hacer en pro de la causa del rey, ya que éste se encontraba en realidad prisionero de los revolucionarios. La caída del trono era cuestión de tiempo. Luis XVI, que había desatendido los consejos de Rivarol, no por desestimarlos, sino más probablemente porque no se animaba a seguirlos, le ordenó que emigrase. Rivarol no ignoraba que era vigilado de cerca. Quizás tenía espías entre sus sirvientes. Con todo, trató de seguir llevando una vida normal, para evitar suspicacias. Cierto día, dispuso que le prepararan una carroza en las inmediaciones de París. Todavía en su casa, acompañado por amigos ya advertidos, comenzó a cenar. Bebió bastante y, simulando estar ebrio, pidió a dos de sus servidores que lo llevasen a la cama. Cuando éstos lo dejaron, se levantó, cerró la puerta con llave, y luego, en puntas de pie, salió por un corredor que lo llevó a la escalera de servicio. Luego se cubrió con un gran manto, y partió.

Dirigióse a Bruselas, donde lo recibió cordialmente la archiduquesa de Saxe-Teschen, que administraba dicha provincia del Imperio. En esa ciudad se habían radicado numerosos franceses que vivían en la pobreza; algunos de ellos ya habían sido trabajados por los jacobinos y gozaban cantando la *Carmañola*. Allí nuestro autor conoció al joven Chateaubriand. Ambos se mostraban favorables al rey, pero sin embargo no se entendieron demasiado. Rivarol pensaba que Francia era visceralmente monárquica; así se lo pedía su geografía, su historia y su tradición. Chateaubriand defendía la monarquía porque era de familia noble, pero al mismo tiempo creía que debía rendir homenaje a la democracia, a la república, porque tenía el culto del "futuro", del "progreso", del "pueblo".

De Bélgica pasó Rivarol a Holanda, y de ahí a Londres. Si bien no sentía especial afecto por Inglaterra, con todo encontró allí buenos amigos; al menos le parecía que la política inglesa era más consistente que la francesa, y que en general no daba pábulo a la ideología revolucionaria. Ulteriormente se dirigió a Hamburgo, ciudad opulenta. En dicha ciudad se había radicado la mayor parte de los emigrantes franceses, monárquicos fugitivos, constitucionalistas derrotados o girondinos obligados a esconderse.

Era junio de 1792. Años después, en 1797, escribiría a su padre desde Hamburgo: "Mi hermano debe haberos dicho que me marché de París el 10 de junio del 92, muy oportunamente, pues vinieron, siete días más tarde, o a asesinarme bajo mi techo, o a llevarme al cadalso. Los bandidos dijeron al entrar en mi casa: «¿Dónde está ese gran hombre? Venimos a acortarlo (*le raccourcir*)» Uno de los rasgos propios de la revolución es esa mezcla de jocosidad y de ferocidad".

Señala Irazusta que su alejamiento forzoso de la acción hizo que reapareciera el conversador y el literato. La emigración en masa de tantos nobles compatriotas suyos, permitía reconstituir en diversas ciudades extranjeras aquellas reuniones mundanas, aquellos "salones" donde se hacía de la charla ingeniosa un arte. En cierta ocasión, Rivarol comparó uno de esos lugares acogedores a los jardines de la *Academia*, donde Platón se reunía con sus discípulos para conversar sobre temas filosóficos. Algunos de los nuevos contertulios no disimulaban su extrañeza al oírlo hablar con tanta displicencia de ciertos personajes a quienes consideraban "ídolos", como Voltaire, Mirabeau y otros. Según se puede ver, la lucha ideológica se entablaba también fuera de Francia. Cuando se dirigía a dichas personas, Rivarol tenía la sensación de que el combate doctrinal que había comenzado en Francia lo continuaba en aquellos países. Toda Europa había sufrido el contagio. Era una lucha de ideas, una lucha de principios que trascendía las fronteras. En tales discusiones, Rivarol no disimulaba su oposición frontal a la Revolución. Por lo demás, todos salían convencidos de que seguía siendo el *causeur* extraordinario de siempre.

Asimismo nuestro autor aprovechó aquellas circunstancias tan especiales para abocarse de nuevo a su tarea de escritor. Durante los nueve años que corren desde que emigró hasta su muerte, tuvo en preparación tres obras fundamentales: un *Diccionario de la lengua francesa*, un *Discurso preliminar sobre el hombre intelectual y moral*, introducción del anterior, y una *Teoría del cuerpo político*. De las

tres, sólo publicó la segunda, a la que tanto hemos recurrido en estas conferencias, y que constituye como un compendio de todas las materias que lo apasionaron: literatura, lingüística, política, filosofía y metafísica. De allí se han extractado muchísimos de sus dichos más famosos. La parte final de dicha obra constituía un ataque tan vigoroso a la filosofía de la Revolución que cuando el Directorio la conoció juzgó necesario hacerla refutar por uno de sus turiferarios.

En el año 1800, Rivarol se dirigió a Berlín, llamado para asesorar a los hermanos de Luis XVI, el conde de Provence, futuro Luis XVIII, y el conde de Artois, futuro Carlos X. Éstos, como sabemos, habían emigrado de Francia al principio de la Revolución. Si la corte de Prusia, más preocupada de la diplomacia que de la literatura, podía permitirse negarle audiencia a Rivarol, la gente de la cultura no reaccionó de la misma manera. Lo mejor de Berlín, los escritores, la nobleza, e incluso la misma reina, veían en nuestro autor al hombre inteligente, al hombre exquisito. En realidad, nunca se sintió tan bien como allí.

XI. El estilo de su combate literario

La revolución cultural se había caracterizado, entre otras cosas, por la burla de los valores tradicionales y de los personajes en quienes los veían encarnados. A veces la respuesta doctrinal había sido demasiado formal, demasiado académica. Rivarol inició, a partir de 1788, una refutación al estilo de los contrincantes, sin perder por ello su señorío. Apareció así, en el mismo año, el *Pequeño Almanaque de nuestros Grandes Hombres*, un género muy frecuentado en la postrimerías del *Ancien Régime*. Muchos de aquellos sedicentes personajes nada anhelaban más que verse incluidos en ese tipo de "Almanaques", manera fácil de pasar gloriosamente a la posteridad. Los "próceres" que Rivarol incluiría en el suyo, por orden alfabético, sólo alcanzarían la perennidad del ridículo. Como era de esperar en este caso, muchos de aquellos "grandes hombres" se encolerizaron sobremanera. Si bien la obra no apareció con el nombre del verdadero autor, pronto coligieron que éste no podía ser sino Rivarol, por el desenfado, el gracejo, las mismas cualidades con que deslumbraba su conversación en los salones más renombrados del momento. Rivarol diría más tarde, según lo señalamos poco hace, que al emigrar en 1792, había escapado a ciertos jacobinos de su *Almanaque de los Grandes Hombres*,

En 1790 apareció otra obra del mismo género, bajo el título de *Pequeño Diccionario de los Grandes Hombres de la Revolución*, queriendo recordar sin duda su anterior *Almanaque*, con el mismo estilo agudo y zumbón. A él nos hemos referido páginas atrás. Rivarol lo publicó sin firma, como lo hacía habitualmente, cualquiera fuese el asunto que tratara. A pesar del dramatismo de una época tan violenta, los franceses no habían perdido su humor habitual, por lo que se apresuraron a leer la nueva obra. En un libro que había publicado el año anterior, *Hechos de los Apóstoles*, nuestro autor afirmaba: "Creemos prestar un servicio importante a la patria, denunciándole la ironía como una aristocracia, y de la especie más peligrosa, ya que se puede definir la ironía como *la aristocracia del ingenio*".

Por sus "salidas" constantes lo calificaron como "un as del estilete". Numerosas son las ocurrencias que nos ha legado. A un escritor que le prometió "escribirle sin falta", le respondió: "No se preocupe, escríbame como de costumbre". A un grupo de personas que estaban con él en un salón, tras decirles una tontería notoria, suscitando un esperado escándalo, los calmó agregando: "Ya ven, no puedo soltar una burrada sin que me traten de ladrón". Burlábase sobre todo de los necios: "Si los tontos llegaran a hacerse una idea de los sufrimientos que nos hacen padecer, se apiadarían de nosotros".

Particularmente pintorescas son las caracterizaciones que en el *Pequeño Diccionario* nos ofrece de diversos personajes en boga. Transcribamos algunas de ellas.

La Mandinière, uno de los más fuertes vencedores de la Bastilla. Penetró en el reducto de la

fortaleza con no más de diez mil jóvenes, y cuatro inválidos pretendieron vanamente detener su ímpetu. Tras algunas horas de lucha, los vigorosos sexagenarios fueron derrotados; y sólo dos fueron colgados, de acuerdo con las leyes de la insurrección. Se ha querido tildar de ridículo y atroz aquel famoso asedio; pero las dificultades de los sitiadores disculpan su ferocidad, y cuando no encuentra defensa, uno ataca como puede.

Cholat, propietario de un despacho de vino, que salió un momento de su negocio para tomar la Bastilla. Tras haber triunfado sobre las piedras enormes, que eran las únicas que defendían la plaza, regresó modestamente a su comercio, y halló la recompensa en que su taberna se puso de moda.

Dubois, soldado raso en la Guardia Francesa, pero desertor inmortal. Es uno de los sesenta mil vencedores de la Bastilla, y a él es a quien pasearon en el Palais-Royal sobre un carro triunfal, y revestido con todos los ornamentos del despotismo. Rindiendo honores tales a una muchedumbre de guerreros, se consiguió destruir la infame subordinación, tan contraria a los derechos del hombre, y que sólo puede llevar a una nación a la victoria.

Barnave, joven célebre por su sanguinaria elocuencia. Su tranquilidad, en medio de todas las atrocidades inseparables de una revolución, hizo ruborizarse al sentimiento humanitario que iba a estropearlo todo, y ha familiarizado a la Asamblea nacional con la sangre de sus enemigos. Son precisos caracteres semejantes en tiempos de revuelta, para que un pueblo amable y bondadoso asuma de golpe la ferocidad conveniente, y no

se espante él mismo de su libertad. El nombre de Barnave será inmortal, como la sed del pueblo por la sangre, y si algún día los franceses se corrompen tanto como para volver a ser humanitarios y fieles, el mero recuerdo de Barnave les devolverá su antigua barbarie.

Especiales piropos dirige a los *miembros de la Asamblea nacional:*

En este augusto areópago es donde hemos visto brotar genios que, sin la Asamblea, serían todavía fastidiosos desechos de la sociedad [...] Se imaginan hoy que un hombre es un tonto, porque carece de elegancia, habla mal de cualquier tema, sus mismas ideas lo confunden, y la razón se aniquila en su boca. La experiencia destruye todos los días ese horrendo prejuicio. Si ese mismo hombre está marcado realmente con el sello de la mediocridad, logra al menos una especie de fama [...], he aquí lo que caracteriza a todos los grandes hombres de la revolución.

Gautier de Biauzat, el más famoso auvernés de la Asamblea nacional. Su grotesco lenguaje da inmejorable relieve a su patriotismo, y el francés que habla forma con la Francia que defiende un contraste de lo más ameno.

Al mismo estilo que en el *Diccionario* recurre en otros lugares, por ejemplo cuando tras exhortar a la Asamblea a hacer público un decreto, les ayuda ofreciéndoles su articulado: "Sería en vano –les dice– que ustedes hayan cambiado las costumbres de la nación y del universo entero; la obra quedaría incompleta, y pertenece a la sabiduría de ustedes, así

como a su gloria acabar su intento con un decreto que regenere el mundo físico, y lo haga conforme al mundo moral que acaban de crear [...] Y así propongo los siguientes artículos: Art. 1°: A partir del próximo 14 de julio los días serán iguales a las noches en toda la tierra. Art. 2°: cuando termine el día, la luna comenzará a brillar con toda su fuerza hasta que se levante el sol. Art. 3°: en toda la tierra, la temperatura será moderada y siempre la misma. Art. 4°: los rayos y las heladas sólo caerán en los bosques; ya no habrá más inundaciones. Art. 5°: el presente decreto será enviado a todas las municipalidades y hecho público en los dos hemisferios. El señor Blanchard deberá hacer un globo extraordinario, de modo que, acompañado de dos honorables miembros, vaya a publicar estos decretos en la región etérea, cuidando de no ser asaltado por aristócratas, que podrían presentarse en el camino, como Carlomagno o Luis IX". Rivarol se burlaba así de los delirios de esos hombres que habían perdido el sentido de la realidad, pretendiendo instaurar una sociedad donde hiciesen reinar las leyes que su orgullo prometeico les inspiraba. Juntamente con el aspecto grotesco, se discierne el lado monstruoso del proyecto revolucionario.

Pero volvamos a nuestro *Diccionario*.

> *Demeunier*, uno de los hombres cuyo genio fue decidido por la revolución; bajo el reinado del despotismo, traducía modestamente gacetas, y no preveía entonces que un día tendría ideas, que hablaría corrientemente en una gran asamblea, y que se convertiría en objeto de común admiración. Hasta se han visto obligados a nombrarlo de vez en cuando presidente, para apagar el fuego continuo de su talento; tantos milagros sólo podían lograrse con una insurrección general, mas ¿qué país no paga un poco cara la posesión de un gran hombre?

> *La Poule*. Pocos grandes hombres han ascendido con tanta naturalidad como el señor La Poule; de simple jugador de pelota llegó a la dignidad de diputado de Besançon, y eso sin intrigas, sin protección, sin talento siquiera, hay que decirlo. ¿A qué debe entonces su elevación? A su bajeza. El pueblo secunda gozosamente todos los caprichos de la suerte, y cree coronarse a sí mismo al coronar al último de los hombres.

> *La Blache*, demócrata tan leal, y cuyas buenas intenciones son tan bien conocidas, que no le ha sido preciso ni actuar, ni hablar, para hacerse amigo de todos los buenos franceses. Es uno de los más honrados mudos de la Asamblea nacional; y sus enemigos, si puede haberlos, nunca tendrán para echarle en cara más que su presencia.

> *Luynes* (duque de), patriota inconmovible. Se instaló en el partido popular; indicó que se hallaba muy bien allí, y no se le preguntó más nada. Sólo cuidaron de ponerle al lado a dos changadores de la Asamblea que lo levantan y lo vuelven a sentar cuando hay que opinar por la patria.

> *Dupont*. Este gran administrador es tan devoto de Francia que la ha gobernado en todas las épocas, ocultamente desde las oficinas del ministro Turgot, modestamente desde las antecámaras del ministro Colonne, y hoy gloriosa-

mente desde la tribuna nacional. Escasos genios saben presentarse así a todas las formas de gobierno, para ser útiles a su país sin interrupción.

Al duque de Aiguillon le dedica en el *Diario* un texto desopilante, modelo de humor político. Lo hace en forma de "carta apologética". De dicho duque se dijo que integró la turba de quienes invadieron el palacio de Versalles, disfrazado de puestera, para llevarse cautiva a la familia real. También a él se refiere en el *Diccionario*.

Aiguillon (duque de). Uno de los más extraordinarios campeones de la libertad francesa. Le ha bastado tomar el nombre de su padre, para hacer olvidar sus talentos y sus crímenes. Su educación comenzó apenas cuando la inauguración de los Estados generales; pero después de seis semanas, ya repetía sus mociones, con todo el encanto de la adolescencia; hasta fue preciso sofocar su inteligencia en ciernes para hacer de él un gran hombre. Le prepararon principios a su alcance, y se distinguió como cualquiera. No tardó en convertirse en el terror de la familia real, y en la admiración del barrio de San Antonio, cuando la crisis de la revolución; sus viajes de París a Versalles fueron una sucesión ininterrumpida de grandes acciones; pero se asevera que las coronó todas en la jornada del 6 de octubre. Allí fue, según dicen, donde disfrazó su audacia, y se mostró intrépido bajo el humilde atavío de una vendedora de arenques; se afirma que luchó largo rato a la cabeza de su nuevo sexo, y que realizó prodigios de valor al pie del trono abandonado.

Croix (de), uno de los mudos de la Asamblea nacional, mas la nación confía en él. Está consagrado a la buena causa, se levanta por la buena causa, se queda sentado por la buena causa, golpea con los pies por la buena causa, e incluso sólo calla por una buena causa.

Otros personajes que constituyeron blanco predilecto de sus pullas fueron los generales traidores. Limitémonos a dos de ellos.

Courtomer, uno de los mejores generales que estén en la calle en París. Más de un buen francés le ha reprochado el haber servido en otro tiempo con las tropas del rey de Francia, y el rebajarse aún hoy hasta llevar puesta la cruz de San Luis; pero él ha demostrado que no servía para nada antes de la revolución, que la cruz se la dieron por equivocación, y que sus primeras armas las hizo en el barrio de San Antonio. Entonces lo han estimado en su justo valor; se ha convertido en el amor del pueblo, y ni un solo militar se atreve a dirigirle la palabra.

La Fayette. El destino de este héroe era inmortalizarse por doquier, sin servir a su rey. América y la municipalidad le bastaron para desplegar su talento, y su gloria aún no le ha costado nada a los enemigos de Francia; nombrado general de la mejor milicia burguesa de Europa, pronto fue digno de tal puesto; pronto captó su idea inspiradora, que es obedecer a la muchedumbre, ordenarle todo lo que ella desea, y no reprocharle su furia sino cuando se ha saciado. Tan grande habilidad ha acarreado tal vez unas pocas atrocidades, mas la revolución, esa gran palabra, lo disculpa todo, y no permite el menor suspiro a la humanidad.

Especial lugar de tiros al blanco fue también, como era de esperarlo, la galería de los grandes "próceres" de la Revolución.

Camille Desmoulins, el escritor predilecto de la nación parisiense. Cada orador tiene su campo de batalla y su auditorio. Unos se apoderan de la tribuna, otros del púlpito, otros del sillón académico; en la calle es donde el señor Desmoulins se ha establecido con su elocuencia, y tiene a todos los transeúntes como admiradores. Con tres palabras científicas, *nación, farol* y *aristócrata*, supo ponerse al alcance del honrado mozo de carnicero, de la modesta puestera, y de todos esos nuevos lectores que ha dado a luz la revolución. Son menester plumas como la suya para conducir al pueblo y acostumbrarlo a tener ideas [...] Por suerte el señor Desmoulins sostiene la energía de los franceses con sus publicaciones; tiene, por así decir, su venganza en vilo, y no aparece uno de sus números sin que haya en alguna parte sangre derramada.

Mirabeau (conde de). Este gran hombre comprendió muy pronto que la menor virtud podía detenerlo en el camino de la gloria, y hasta el día de hoy no se ha permitido ninguna. No ha visto en el honor y la probidad más que dos tiranos que podían poner trabas a su genio, y se ha hecho sordo a sus voces; ha renunciado a toda forma de valentía para no hacer su destino demasiado incierto; por último, ha aprovechado su falta de alma para formarse principios a prueba de remordimientos. Miles de franceses se han entregado por la patria; él se ha vendido por la patria, y es cosa mucho más segura [...]; no por eso el conde de Mirabeau deja de ser considerado uno de los mejores artífices de la revolución, y no se ha cometido ningún gran crimen que no se le haya ocurrido a él antes que a cualquiera.

La figura de este noble felón le inspiró una guerra de chistes en forma de epigramas. "El señor de Mirabeau es capaz de todo por dinero, hasta de una buena acción"; "El señor de Mirabeau es el hombre que más se asemeja a su reputación: es horrible". Un día en que cierta persona se le acercó a Rivarol para pedirle de parte del duque de Orleans que escribiese sobre las dilapidaciones de la corte, nuestro autor le contestó: "Señor duque, envíe a su lacayo a casa de Mirabeau; agregue a este papel algunos centenares de luises [moneda de 25 francos oro], y su encargo está hecho". Es cierto que luego Mirabeau se rectificaría de su conducta, tratando de salvar a la monarquía. Rivarol lo reconoció a su modo: "Es un sapo al que a veces da Dios un hermoso canto".

En ocasiones, nuestro autor llegó a fingir presuntas propuestas de autores a los que había agredido, por ejemplo, una desopilante que le hace firmar a Robespierre. Allí el tribuno de la revolución comienza atacando a la antigua Academia, "la más insoportable de las aristocracias, la de la inteligencia y de la elocuencia". Cuando llegó la Revolución, sigue diciendo el gran prócer, nuestros académicos les abrieron las puertas a los solecismos y barbarismos, "y emanciparon por medio de ellos a la lengua francesa, esclava en otro tiempo de Racine y de Boileau. Los filósofos del *Palais-Royal* han sido los primeros en escribir con esa viril y noble liber-

tad que pisotea las reglas, los modelos y demás signos de servidumbre". El Robespierre trucho agrega que según el señor Suard toda la Revolución se reduce a lo siguiente: "Antes se podía pensar sin hablar, y ahora se puede hablar sin pensar".

Del duque de Liancourt, que se había acomodado con todos, dice que "un éxito tan universal es sumamente raro, y que exige un hombre de una mediocridad insuperable".

Asimismo dirige sus dardos a los obispos traidores, por ejemplo al arzobispo de Vienne, Le Franc de Pompignan, quien, siendo ya anciano, se pasó de bando, en medio de las aclamaciones del pueblo: "¡Qué ejemplo conmovedor para esa multitud de sacerdotes que no ha sabido disfrazarse!". Asimismo a Talleyrand, el "pastor" que se pasó de bando tantas veces, "el más hábil tal vez de los hombres que haya tenido la patria para su defensa [...] Decidido muy pronto a sacrificar al clero en aras de la nación, comprendió que era más seguro traicionarlo que atacarlo, y se hizo obispo". Se parece, agrega, al príncipe de Foix, cortesano filósofo, "que se ha puesto por encima de todas las revoluciones adulando siempre al poder gobernante [...] Siguiendo su suerte, uno se arriesgará a veces a envilecerse, pero nunca a extraviarse".

Una tirada especial dedica al inventor de la guillotina.

> *Guillotin*, médico patriota, que pensó que su arte podía llegar a ser útil a la humanidad. Vio la lanceta en escala mayor, la dirigió hacia todos los males que acarrea la justicia, e inventó su máquina inmortal. Lo acusaron al principio de confundir un poco a los criminales con sus enfermos, y de ser tan tajante en el hospital como en la plaza de Grève, pero no tardaron en perdonarle distracciones inseparables del genio, y se laureó la guillotina.

Estas líneas zumbonas fueron escritas en 1790, mucho antes de que la máquina iniciase su funcionamiento incesante que llenó al mundo de espanto.

Tal fue el estilo de Rivarol, directo y chispeante a la vez, no a la manera de los burdos panfleteros de la época, rebosantes de énfasis y de vulgaridad. Éstos contraatacaron, por cierto, con la virulencia de siempre. Pero nada lo arredró, ni siquiera las recomendaciones del mismo Luis XVI, quien le pedía mostrarse menos drástico. El pobre soberano no parecía darse cuenta de que la época de la gentileza y de la galanura había pasado, que era menester salir al paso a las groserías de Marat y las ordinarieces de Hébert, sin por ello caer en la chabacanería. Se había hecho preciso alzar el tono para hacerse oír.

XII. ¿Hay remedio a los males del tiempo?

Rivarol fué fiel a sus principios hasta el fin. La Revolución había puesto a todos ante una disyuntiva de hierro: o caminabas "en el sentido de la Revolución", o si no, "en el sentido de la contrarrevolución". Así lo señala en su *Diario político.* Al parecer, las perspectivas no podían ser más negras para quienes habían optado por la contrarrevolución. En una de sus cartas al señor de La Porte le dice: "¿Cómo acariciar esperanzas, y seguir algún plan?" Francia está exhausta, sin ejército, sin policía, sin dinero, sin aliados, sin autoridad. "Sí, sin duda –concluye–, mas es el exceso del mal lo que me hace entrever el remedio".

Él entendió que la lucha debía llevarse predominantemente en el campo de las ideas. Dos doctrinas se contraponían, dos cosmovisiones. "Para Rivarol –escribe B. Faÿ–, la revolución era un error intelectual que había que enfrentar". Lo que se imponía, por consiguiente, era una contrarrevolución cultural. "¿Qué hacer –se preguntaba– frente a hombres que combaten con la pluma y escriben con los puñales? [...] La filosofía moderna no es otra cosa que las pasiones armadas de principios". Sólo quedaba vivir la pasión de la verdad. "Es preciso atacar la opinión con sus armas. No se tiran balas a las ideas". De ahí su afán por suscitar la buena literatura, la siembra de ideas. En uno de sus artículos dejó escrito: "Cuando el pueblo está más esclarecido que el trono, la revolución está próxima. Es lo que sucede en 1789, donde el trono se encuentra eclipsado en

medio de las luces". Pareciera que frente al ideario revolucionario, pujante y preñado de iniciativas, la corona sólo ofrecía diques y defensas endebles. Para responder a los innumerables folletos revolucionarios, así como a los panfletos incendiarios que se propagaban cada vez más, se requerían argumentos, y para hacerlos conocer había que publicar diarios, revistas o manifiestos. En 1800, hacia el fin de su vida, Rivarol quiso retomar la aventura de su influyente *Diario político nacional*, y en un *Prospecto de un nuevo Diario político* se preguntaba: "¿Por qué ha de ser imposible escribir en una nación para iluminarla, como escribían hace diez años para extraviarla? ¿Es imposible acaso conciliar la moral y la política, rehabilitar el sentido común?".

Por aquellos años estaba al frente del reino, pero en el exilio, el conde de Provence quien, desde la muerte de su hermano Luis XVI y de su hijo, el delfín, había asumido la corona bajo el nombre de Luis XVIII. Rivarol se encontraba en plena madurez y salud, tanto que el nuevo rey lo comisionó para una tarea diplomática en Berlín, donde fue acogido con especial consideración. En orden a ir preparando la Restauración, Luis le había escrito la siguiente carta:

"Verona, 15 de octubre de 1795

"Autorizo al vizconde de Rivarol a tomar en mi nombre con mis servidores fieles los convenios que juzgue más provechosos para hacer triunfar las operaciones que pueden ser proyectadas, e incluso decidirlas, hasta que las circunstancias exijan el envío de un jefe militar acreditado por mí.

"Le autorizo a hacer conocer que mi intención, ya expresada en mi declaración, es conceder un perdón general a todos los que no son culpables del regicidio, único crimen que no puedo perdonar [...] Firmado: Luis".

La carta, escrita por mano del propio rey, muestra el prestigio de que gozaba Rivarol por aquellos tiempos en las más altas esferas. A pesar de ser tan monárquico, no ignoraba nuestro autor hasta qué punto la causa de la corona pasaba por desesperada entre los "prudentes", los equilibristas y los intrigantes, pero también creía entender que sin monarquía su patria no tenía futuro.

Precisamente en esos momentos comenzaba a despuntar en el horizonte la figura de Napoleón. Años atrás, Rivarol había escrito en su *Diario*: "Sí, Asamblea nacional, os deberemos el despotismo de uno solo, puesto que lo habéis querido, y lo preferimos al vuestro. Que el rey tenga un ejército o que el ejército tenga un rey, y Francia expiará vuestros errores y vuestros crímenes". Bien señala Irazusta que la profecía que contenían aquellas palabras se completa con otra predicción, que anuncia más concretamente a Napoleón, al pronosticar el inevitable cesarismo democrático en que desembocará la Revolución: "Para volver a ver esos tiempos felices, no se necesitaría más que un hábil canalla; y no es culpa de la Asamblea nacional si tantos malos ciudadanos carecen de un jefe".

Cuando de hecho apareció Napoleón, no pocos ingenuos creyeron que él liberaría a Francia de la Revolución. De acuerdo a lo que había profetizado, Rivarol desconfió de él desde el comienzo. Sin embargo, con su habitual lucidez, comprendió enseguida la importancia de aquel general, y siguió su carrera política y militar con interés, señalando cómo Bonaparte podría servir, lo supiese o no, a la justicia divina: "Los franceses, cansados de gobernarse, se masacraron; cansados de masacrarse por adentro, sufrieron el yugo de Bonaparte que los hace masacrar desde afuera. Nuestro poetas han querido hacer de Bonaparte un Augusto, persuadidos de que enseguida ellos serían los Virgilios y los Horacios [...] Bonaparte, rodeándose de la canalla democrática y de los regicidas, se cubre con la sangre del rey; cree deber su poder a la revolución, pero lo debe a los males y no a los principios y a los agentes de la revolución; porque ¿acaso estos demócratas lo habrían sufrido sin el ejército y la situación en que se encontraba? Sieyès y consortes han destronado para él al rey y al pueblo".

Rivarol recuerda cómo Napoleón irrumpió en la sala de deliberaciones de los que se decían "representantes de la nación". Antes de que empezara a hablar le gritaron: "Abajo el dictador", y alguien le mostró un puñal. Pero pronto las cosas se dieron vuelta, y la Asamblea, que ya no tenía poder, dedicó al común tirano un ridículo elogio. "Esta lectura fue interrumpida por un retumbar de tambores que se hizo oír en el castillo. Era un pelotón de granaderos que marchaba al asalto de *la gran nación;* entró en la sala y un soldado declaró al *pueblo soberano,* en la persona de sus *representantes,* que el general Bonaparte no permite que se siga deliberando [...] Debo a mi hermano todos los

detalles de esta jornada, porque él asistió a ella para dar cuenta a Luis XVIII".

Más adelante nos hacía una confidencia: "Bonaparte me hizo ofrecer un reconocimiento público, su favor y fortuna; yo rechacé su ofrecimiento con una indignación bastante mordaz; él reaccionó con humor [...] Es un sacerdote envilecido *(dégradé)*, es un soldado frenético y desertor, quienes cambian el rostro de la Francia humillada". Quizás se refiera al contubernio entre Napoleón y el siempre acomodaticio Talleyrand, de quien aquél decía que "estaba siempre en estado de traición".

Napoléon no temería hablar de "nuestra revolución". Durante su estadía como prisionero en la isla de Santa Elena se volvió panegirista de la Revolución. Cuando en su *Memorial* se refiere a ella, su voz cobra acentos líricos: "No hay fuerzas humanas que puedan destruir o borrar en el futuro los grandes principios de nuestra revolución. Esas grandes y bellas verdades deben permanecer para siempre. Las hemos engalanado con monumentos, lustre y prodigios, hemos lavado sus primeras manchas en el torrente de las glorias inmortales, emitidas en la tribuna, cimentadas con la sangre en las batallas, adornadas con los laureles de la victoria, aplaudidas en las aclamaciones de los pueblos [...]. Estas ideas viven en la Gran Bretaña, ilustran la América y se han nacionalizado en Francia: ihe aquí el trípode de donde saldrá la luz del mundo! [Tales ideas] regirán y vendrán a ser la religión, la fe y la moral de todos los pueblos, y esa era memorable irá unida a mi nombre, por más que hayan querido decir de mí; porque después de todo soy yo quien he hecho brillar la antorcha del saber y he sancionado sus principios; ahora la persecución acaba por convertirme en el Mesías político. Amigos y enemigos, todos me llamarán el primer soldado y el gran representante". De hecho, no fue sino Napoleón quien al promulgar el Código Civil llevó a la práctica los principios fundamentales de la Revolución.

A juicio de Rivarol, escribe Faÿ, Bonaparte no era sino un aventurero, más o menos dotado, cuya carrera debía desarrollarse con mayor o menor gloria, pero que acabaría como todos los aventureros, con el derrumbe. "Napoleón –asevera– era de aquellos que ganan todas las victorias, salvo la última". Su régimen tendría por principales ministros y colaboradores a personajes que Rivarol había atacado duramente, como Fouché y Talleyrand, hombres sin prejuicios, pero no sin resentimientos. En la práctica, pareció dar a los sueños revolucionarios un cumplimiento triunfal. Lo hizo difundiendo en los territorios de la Europa que iba ocupando los principios de la Revolución, pero también vertiendo la fuerza y la sangre de los franceses.

A raíz de estas circunstancias, Rivarol recibió el encargo de escribir algo sobre Napoleón. Tarea riesgosa, por cierto. Luis XVIII residía en Letonia, mientras el emperador avanzaba de manera incontenible. Ya Rivarol era anciano, y sólo dejó algunas páginas del proyectado libro. Tenía claro, nos asegura Faÿ, que Bonaparte había llegado al poder con la ayuda de los jacobinos más eminentes y de la masonería, que querían evitar a toda costa la restauración

de la monarquía legítima. Entonces predijo: "La fortuna de Bonaparte es extraordinaria, visto el personaje; no lo es vistas las circunstancias. Es ambicioso, irá lejos. Bonaparte hizo en verdad en el 13 vendimiario lo que Luis XVI fue acusado falsamente de haber hecho el 10 de agosto (*). Sucedió a Robespierre y a Barras; ello no era difícil, un puñado de soldados bastaba. Por lo demás, París estaba cambiado; no había ya público, no era más que una vasta madriguera con policía".

Nuestro autor no compartió para nada el culto que se le rendía a Napoleón. En su opinión, el poder exorbitante que se le había otorgado de golpe, había hecho de él no sólo un monarca sino un déspota. "La gente de bien de toda Europa –escribe– no aman a Bonaparte; llevan en el corazón el duelo de sus victorias [...] Sus victorias han hecho reinar durante tres años el espantoso Directorio". Preveía la brevedad de su reino: "Bonaparte ubica mal sus odios y sus amistades, los regicidas y los revolucionarios lo perderán si de ellos se rodea. Hay [en él] más poder que dignidad, más apariencia que grandeza, más audacia que genio, es más fácil felicitarlo que alabarlo".

* * *

He aquí la figura del gran Rivarol. De él ha escrito Irazusta: "No creo que ningún escritor, de ningún país, antiguo o moderno, clásico o romántico,

(*) Se cuenta que cuando Napoleón vio desde un bar cercano cómo el rey se dejaba poner el gorro frigio en las Tullerías exclamó: "*Che coglione!*".

desaparecido o viviente, fuera aprovechado más a menudo que Rivarol para reproducir sus máximas en los epígrafes que los autores suelen anteponer a sus trabajos y comenzarlos con un pensamiento ajeno que anticipe el propio o condense en una frase imperecedera el aspecto saliente de la idea que uno se propone desarrollar". Sin embargo, agrega, su influjo en Francia ha sido menor; apenas se han reimpreso sus obras en un número de ediciones que correspondan a su mérito. "La explicación de tal anomalía radica en la posición del hombre, una de las más insobornables que haya mantenido un pensador frente a los hechos confusos de una época trágica; la de la revolución francesa de 1789. Ya que si bien Rivarol se empeñó en la lucha, tomó partido, y jugó su vida por defender la causa abrazada y servida –la causa en derrota– lo hizo con tal ausencia de espíritu banderizo, tal independencia respecto de sus fortuitos correligionarios, tal severidad para juzgar y condenar públicamente los desaciertos que acarrearon a los vencidos sus desgracias, que su memoria no puede encajar en ninguna de las tradiciones políticas francesas".

Nosotros nos permitimos acotar una observación, que ya insinuamos más atrás. Su mirada contrarrevolucionaria sufre de una limitación que no podemos dejar de lamentar: la ausencia de una visión trascendente de los acontecimientos, o, más propiamente, de una visión teológica de la historia, que podemos encontrar en otros escritores, contemporáneos suyos. Ello no disminuye, por cierto, sus innegables méritos así como la esclarecida inteligencia y coraje con que enfrentó la Revolución.

Luego de treinta años de combate intelectual, con riesgo de su vida, admirado por todos los seguidores de la buena causa, lo dejamos en Berlín. Ya era anciano y no se sentía bien. Varias veces había reiterado el deseo de volver a su Francia tan amada, sobre todo a la región donde transcurrió su niñez y juventud. Las brumas del Norte de Europa y aquellos pueblos "que el sol mira al sesgo", como decía, no podían retener al meridional ávido de luz y de calor. "Cuatro cosas son necesarias por igual para mi imaginación enferma", escribirá en una de sus últimas cartas a un amigo de su país natal: "vuestros aires, vuestras aguas, vuestros frutos y vuestra conversación. Sucumbo moral y físicamente en estos países del Norte". Al fin se decidió: "Iremos a respirar durante seis meses el buen aire del Languedoc, y volveremos luego a París". Pero estaba grave. Sufría una gangrena que invadía los pulmones. Pronto perdió el uso de la razón, entrando en delirio. Llamaron entonces a un sacerdote quien, tras prepararlo espiritualmente, le administró los últimos sacramentos. Murió el 11 de abril de 1801.

Quizás fue Rivarol uno de los precursores en la tarea intelectual de refutar los principios de la Revolución. Ya desde sus años juveniles se abocó a publicar, día tras día, los comentarios de lo que iba acaeciendo en su *Journal Politique-National;* allí analizaba los sucesos con la intención de influir en el acontecer político y, más especialmente, en la posición de Luis XVI. Él se gloriaba de haber sido el primero que condenó y rechazó la Revolución. Al respecto escribe en el *Discurso preliminar*: "Yo ataqué a la Asamblea constituyente a fines del mes de

julio de 1789, casi un año antes que todos aquellos que se convirtieron a causa de sus excesos, casi un año antes que el señor Burke, como él mismo lo ha reconocido en una carta impresa en París en 1791. No es verdad, pues, que como se imprime todos los días, el señor Burke haya sido el primero en atacar a la revolución".

Nadie le podrá quitar esta gloria. En Francia se publica actualmente una revista con su nombre –*Rivarol*–, pues para muchos sigue siendo un portaestandarte del pensamiento contrarrevolucionario.

Obras consultadas

Antoine de Rivarol, *Escritos políticos*, Dictio, Buenos Aires 1980. En este libro se contiene:

Diario Político Nacional (Journal Politique-National) (1789-1790).

- Primera serie
- Segunda serie
- Tercera serie

Hechos de los Apóstoles (Actes des Apôtres). Artículos y sueltos (1789-1790).

Pequeño diccionario de los grandes hombres de la Revolución (Petit Dictionnaire des Grands Hommes de la Révolution) (1790).

Cartas y escritos para el señor de La Porte. Consejos a Su Majestad Luis XVI (Conseils donnés à Sa Majesté Louis XVI) (1791-1792).

Carta a la nobleza francesa (Lettre à la noblesse française) (1792).

Sobre la vida política, la huida y la captura de M. de La Fayette (De la vie politique, de la fuite et de la capture de M. de La Fayette) (1792).

Retrato del duque de Orleans y de madame de Genlis (Portrait du Duc de Orléans et de Mme de Genlis) (1793-1794).

Sobre la filosofía moderna. Separata del Discurso preliminar de un nuevo diccionario de la lengua francesa (Discours préliminaire du nouveau Dictionnaire de la langue française) (1797).

- Recapitulación
- Sobre Dios
- Sobre las pasiones
- Sobre la filosofía moderna
- De la Religión
- El Terror

Prospecto de un nuevo Diario político (Prospectus) (1800).

Bernard Faÿ, *Rivarol et la Révolution*, Librairie Académique Perrin, Francia 1978.

Julio Irazusta, en Estudios Histórico-Políticos, cap. Rivarol, Dictio, Buenos Aires, 1973.

Arnald Odier, cap. Rivarol, "le Tacite de la Révolution", en *Le livre noir de la Révolution Française*, Cerf, Paris 2008, pp. 451-470.

Conde de las Cases, *Memorial de Santa Elena*, Garnier Hermanos, 4 vol., París 1897.

Capítulo Cuarto

LOUIS DE BONALD



Louis de Bonald

De los cuatro pensadores contrarrevolucionarios que hemos elegido, Louis de Bonald es el menos conocido. En la actualidad, casi nadie sabe de su vida ni de su obra. Raras son las monografías a él consagradas, y sus libros conocieron muy pocas reediciones. Lo cierto es que en su tiempo fue muy leído, citado y comentado. Lamennais, que durante algunos años recibió su influencia, no vacilaba en calificarlo de filósofo, "el más profundo que ha aparecido en Europa desde Malebranche". Y, décadas más tarde, Comte diría de él que era un "pensador enérgico". Es difícil saber el por qué de la ulterior indiferencia. Lo cierto es que hemos gozado no poco leyendo sus escritos, deleitándonos con sus estocadas y comulgando en sus juicios, tan categóricos, tan inteligentes...

I. Vida y obra

Nació Bonald el año 1754, en una pequeña aldea de pocas casas, en las afueras de Millau, pueblo perteneciente al departamento francés de Aveyron, cuya capital es Rodez. La tierra que lo vio nacer se encuentra en una zona escarpada, donde siempre había que estar subiendo y escalando. Los padres de Louis pertenecían a una antigua familia de la nobleza de Rouergue. La mansión solariega era una casa-fuerte, plantada sobre la roca; junto a ella una torre, un corral, y avenidas de árboles por donde el joven Louis gustaría pasear antes de escribir sus primeras reflexiones.

Su padre, católico ferviente y muy culto, siendo adolescente había tenido la idea de ingresar en la Trapa. Quizás fue él quien le inculcó a Louis la admiración que éste siempre tendría por los jesuitas y el espíritu de San Ignacio, hasta el punto de juzgar que la expulsión de la Compañía por parte de la monarquía borbónica había sido una desgracia equivalente a la Revolución francesa.

Su primer maestro fue el padre Gullaume Brouillet, cura párroco de Monna, quien moriría en Bordeaux en 1791, a consecuencias de su deportación y encierro como sacerdote refractario. A los 11 años, Louis fue enviado a París, donde durante tres años estudió en un colegio de los oratorianos.

Se enroló luego en el cuerpo de mosqueteros, guardia de corps del rey. Allí permaneció hasta la supresión de dicho cuerpo en 1776. En esa etapa

tuvo ocasión de conocer de cerca a la encantadora María Antonieta, de quien recibió "algunas palabras halagadoras y una mirada llena de benevolencia y de bondad", que no olvidaría jamás.

En 1785 fue nombrado alcalde de Millau. Cuando en 1789 estalló la Revolución, ocupaba todavía dicho cargo. Al principio apoyó el alzamiento, al punto de que en 1790 recibió una "corona cívica" de parte de sus conciudadanos, siendo luego reelegido en el cargo. Pero pronto se desengañaría. Justamente ese año fue el que enmarcó la expoliación de los bienes de los sacerdotes y la constitución civil del clero. Cuando el papa condenó dicha constitución, Bonald experimentó una especie de objeción de conciencia. Pero lo que más lo exasperó fue el ulterior juramento que se impuso a los eclesiásticos, si no querían verse removidos de sus funciones. "A la fe que profeso debo un homenaje distinto al de una ausencia equívoca o un tímido silencio". Con estas palabras, que trasuntan fortaleza, renunció en 1791 a las funciones para que había sido elegido. Esta dimisión señala el momento preciso en que rompió definitivamente con los principios de la Revolución y comenzó sus meditaciones sobre el contenido del emprendimiento revolucionario. Para evitar represalias decidió emigrar, dejando en Rouergue a su mujer y a su hija Henriette, y llevándose consigo a dos de sus hijos, Enrique y Víctor, y a una sirvienta. Al más joven, Mauricio, lo confió a un pensionado. Con el pasar del tiempo, éste sería sacerdote, luego obispo de Lyon, y finalmente cardenal.

Llegado a Heidelberg (Alemania), se incorporó al ejército del príncipe de Condé y participó en la corta campaña que éste llevó a cabo en Bélgica, haciéndose amigo de numerosos jóvenes de la nobleza, emigrados como él. Se instaló luego a orillas del lago de Constanza, en una casita de pescador. Fue allí donde decidió dedicarse a escribir, sobre todo para combatir los errores de la Revolución. Ocupóse, asimismo, de atender a la educación de sus hijos, confiándolos al cuidado de un buen sacerdote. Cuando por allí pasaba algún prisionero de guerra francés, aprovechaba la ocasión para conversar con él sobre la situación de su lacerada patria; especialmente le gustaba entrevistar a los meridionales, con quienes hablaba en la *langue d'oc*.

En 1796 comenzó a escribir su famosa obra *Théorie du pouvoir politique et religieuse.* Se dice que Napoleón leyó ese libro durante su campaña en Italia, agradándole sobremanera. Lo que sí sabemos de cierto es que luego, ya como emperador, haría todo lo posible, por intermedio de un amigo común, para atraerlo a la Corte, pero en vano.

En 1797 volvió clandestinamente a París, donde debió vivir escondido por dos años, en la angustia permanente de ser descubierto por la policía del Directorio. Fue quizás un retorno prematuro. Permanecería en Francia hasta el año 1800. Fue en ese tiempo aciago cuando comenzó a escribir diversas obras como *Du pouvoir et du devoir dans la societé, Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, y algún otro.

Aprovechando el golpe de Estado que dio Napoleón el 18 de junio de 1799, y el alivio general que se experimentó, Bonald reapareció en público, a la par de varios antiguos emigrados. Gracias a su amigo Fontanes, nombrado director del renacido *Mercure de France*, quien había sabido ganarse los favores del Primer Cónsul, lo que le permitiría llegar a la presidencia del Cuerpo Legislativo y luego al rectorado de la Universidad imperial, Bonald fue invitado a colaborar en aquella influyente publicación que acababa de reaparecer, pudiendo así hacer explícita su ofensiva contra el "partido filosófico", reagrupado ahora en torno a la *Décade philosophique.* Con Chateaubriand, quien también había vuelto de la emigración, y otros amigos, se reunía cada tarde en un salón, dando pábulo a su instintiva inclinación por los coloquios, donde especialmente dejaba en claro su apoyo al catolicismo tan perseguido.

Era una lucha ardua, ya que la buena causa seguía encontrando enemigos numerosos y virulentos, que mantenían su supremacía política, enquistados sobre todo en el Instituto, donde pervivía el espíritu de la *Enciclopedia.* El llamado "partido filosófico" había hecho del Instituto su principal fortaleza, integrado por varios librepensadores, la flor y nata de la nunca fenecida "revolución cultural", expertos en ciencias, letras y artes, los herederos de la "ideología" todavía imperante. No pocos de ellos se habían arrimado al Primer Cónsul, y bajo su nombre inspiraban varias publicaciones y periódicos. Era lo que cobraban por el sostén que habían dado al reciente golpe de Estado. Tales neo-

enciclopedistas apoyaban abiertamente todo lo que favoreciese el agnosticismo. "Las religiones –escribía Dupuis– son hijas de la curiosidad, de la ignorancia, del interés y de la impostura. Los dioses, a mi juicio, son hijos de los hombres". Saint-Lambert, continuador de Helvetius, daba del hombre esta definición materialista: "una masa organizada y sensible". El boletín oficial del grupo, la *Décade philosophique,* se había propuesto llevar adelante la lucha contra la corriente de renacimiento religioso, representada sobre todo por Chateaubriand y Bonald. Este último, por su parte, nunca confió en Napoleón. Sólo ha tomado el poder, decía, para salvar la causa de la Revolución.

Nuestro autor no permaneció mucho tiempo en el París del Consulado. Desde 1802, sin dejar de escribir en los periódicos, se retiró a su tierra natal, reuniéndose con su querida esposa y sus hijos, siempre vigilado por la policía. Enrique y Víctor ya eran mayores, por lo que se dedicó con particular interés a la educación de su tercer hijo, Mauricio, que estaba todavía en el colegio. "Puedes estar seguro –le escribía– que derramas bálsamo en mi corazón cuantas veces me dicen de ti que eres aplicado en tus deberes, querido a tus maestros, bueno con tus compañeros, en una palabra, creciendo en edad y sabiduría ante Dios y ante los hombres, porque así nuestro Salvador mismo se ha dignado instruirnos en los progresos de su infancia". Asimismo lo prevenía de los peligros que tendría que afrontar si quería permanecer fiel a sus principios, porque "si bien es verdad que los justos son perseguidos en este mundo, también lo es que una virtud sostenida triunfa a la

larga de la maldad de los hombres". Lo importante, le decía, es buscar el reino de los cielos y su justicia; lo demás, es añadidura.

En 1810 aceptó las funciones de consejero de la Universidad, dejando su aldea por París. Sin embargo no se dedicó demasiado a sus nuevas tareas, abocado como estaba a la publicación de su libro *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaisances humaines.* Quizás fue también entonces cuando emprendió su ensayo *Du pouvoir et des devoirs dans la societé,* obra que por desgracia permaneció inédita.

La primera Restauración lo mantuvo en el Consejo de la Universidad. En 1815 fue nombrado miembro de la Academia francesa. Desde allí seguía con el interés de siempre la evolución de los acontecimientos. Elegido diputado en 1815, no descuidó por ello su habitual asistencia a los salones políticos y literarios. Sus discursos, sus escritos y su amistad con Villèle, Chateaubriand, Lamennais, así como la consideración que Luis XVIII quiso mostrarle, hicieron de Bonald el teórico del partido monárquico y de los católicos fieles. Fue en esos momentos cuando escribió *De l'accord de la raison avec les dogmes catholiques,* que también permaneció inédito. El auge del parlamentarismo y la decadencia de las costumbres lo descorazonaban. Sin embargo siguió colaborando en las revistas *Correspondant* y el *Défenseur,* juntamente con Chateaubriand y Lamennais. En 1823 fue nombrado par de Francia, pero dicha designación lo dejó indiferente. Estaba desencantado.

La revolución de julio de 1830, que acabó con la Restauración, y el ulterior ascenso de Luis Felipe como rey, lo sacudieron en lo más profundo. Como era de esperar, negóse a prestar el juramento al rey intruso, con lo que perdió su pensión, optando por retirarse de nuevo a Monna, donde permanecería hasta su muerte, en 1840. A pesar de este alejamiento de toda actuación política, siguió escribiendo, entre otras cosas, numerosas cartas, y sobre todo su manuscrito *De la Révolution de juillet 1830*, que acaba de publicarse. Murió sumido en la tristeza por la desilusión que sufrió a raíz del mal comportamiento de los dos últimos Borbones, a quienes había servido lealmente, si bien con muchas reservas, y últimamente por causa de Luis Felipe, el rey usurpador.

En medio de tantos sinsabores, fue su hijo menor, Mauricio de Bonald, quien le aportó su mayor consuelo. Demasiado joven para seguir a su padre en la emigración, había permanecido en Francia, junto a su madre y sus hermanas. En 1812 se ordenó de sacerdote. Luego sería nombrado obispo de Puy, y últimamente cardenal-arzobispo de Lyon.

Detengámonos ahora en lo que más interesa a nuestro propósito, y es su juicio sobre la Revolución francesa en sí misma y en sus consecuencias.

II. La revolución cultural

Los diversos estudios de Bonald, que abarcan variados temas, más que investigaciones históricas, incluyen reflexiones de índole filosófica sobre asuntos político-jurídicos, especialmente los que atañen a la Revolución francesa. Con aguda perspicacia supo detectar la nefasta influencia que sobre ella ejercieron las "ideologías" del siglo XVIII, sobre todo en su intención predilecta de reemplazar a la religión católica. Dichas ideologías, ateas y con frecuencia materialistas, empapadas de odio por todo lo cristiano, imbuyeron la cultura francesa del siglo XVIII, preparando la ulterior insurrección social y política. De ahí que Bonald se preocupara tanto por analizar lo que llamamos "revolución cultural", que antecedió a la revolución desatada. Los sedicentes "filósofos", de quienes hemos tratado largamente en un volumen anterior, llevaron a cabo su ambicioso proyecto de subversión intelectual, con lo que quedaron deteriorados los fundamentos mismos de la sociedad francesa tradicional. La revolución política no sería sino la consecuencia lógica de ese previo trastorno en el campo de las inteligencias.

Se conserva una carta de Diderot a Necker, del 12 de junio de 1775, muy reveladora de la táctica empleada por los filósofos. Allí le decía a su corresponsal que lo que por aquel entonces aceptaba generalmente la gente se debía a esa labor de zapa: "La opinión, ese móvil cuya fuerza usted conoce perfectamente, no es en su origen sino el efecto de la acción de un pequeño número de hombres que

hablan después de haber pensado, y que forman sin cesar, en diferentes puntos de la sociedad, centros de instrucción desde donde los errores y las verdades razonadas ganan poco a poco hasta los últimos confines de la ciudad, donde se establecen como artículos de fe. Allí, todo el aparato de nuestros discursos se desvanece; no queda sino la última palabra".

A desenmascararlos se abocó Bonald, como si se tratara de una "misión" que le daba Dios, de un llamado vocacional. Su larga carrera literaria comenzaría precisamente con un ataque vigoroso a los filósofos. Ya en la primera de sus obras, *Teoría del poder político y religioso,* impugnaba el *Espíritu de las Leyes* de Montesquieu y el *Contrato Social* de Rousseau. Más tarde, en 1818, sus *Recherches philosophiques* ampliaban el campo de combate, negando el pretendido estado inocente de la naturaleza, el origen democrático del poder y el contrato social, imaginado por Rousseau, así como la teoría de los derechos del hombre.

Aquellas doctrinas deletéreas "habían hecho en Francia la revolución de las ideas, antes de que los decretos viniesen a operar la revolución de las leyes". Y por revolución de las ideas, aclara, hay que entender revolución de las palabras. "Se podría, en efecto, reducir toda la filosofía sofística del siglo XVIII a un pequeño número de palabras, verdaderas *palabras de orden,* como las que los jefes dan a sus soldados; puntos de encuentro para sus adeptos, que reciben con confianza lo que se les da con autoridad, y dejando a los maestros el cuidado de

comprender, no se ocupan sino de creer y de ejecutar". *Naturaleza, sensaciones, despotismo, libertad, fanatismo, supersticiones, tolerancia,* "esas palabras poco definidas, que la razón no emplea sino con sobriedad, y no aplica sino con circunspección, prodigadas hasta el cansancio, resultaban claras, incluso evidentes, y hasta obvias para las pasiones". Así, "el barón d'Holbach y su camarilla habían elaborado su sistema con la ayuda de la palabra *naturaleza;* Condillac, su metafísica, con las *sensaciones;* J.-J. Rousseau, Mably, Raynal, su filosofía sedicente política, con *despotismo, libertad, igualdad;* Voltaire y Diderot, su doctrina religiosa, con *fanatismo, superstición y tolerancia.* En todos sus escritos estas palabras son aserto y prueba; reemplazan a la razón y al razonamiento".

En su magnífico escrito *Réflexions sur la Révolution de juillet 1830,* hasta hace poco inédito y recientemente publicado en Francia, una obra pletórica de observaciones interesantísimas, donde Bonald se aboca a la crítica de la monarquía populista y constitucional de Luis Felipe, señala que es propio de ella tener en cuenta, por sobre toda tradición, lo que los "filósofos" hablan o escriben, especialmente en los diarios, con el objeto de crear la opinión pública. Fue el mismo método de la revolución cultural, que se empleó primero contra Luis XVI, y luego contra los reyes borbónicos de la Restauración, recientemente derrocados, retomado ahora bajo el gobierno y los auspicios del hijo del tristemente famoso duque de Orleans. Volviendo a los tiempos de la revolución cultural previa a 1789, observa Bonald que aquellos filósofos hacían todo

lo posible para librar "del yugo de la religión a los que decían mandar, y del freno del gobierno a los que decían obedecer. A los primeros les decían que la religión no estaba destinada sino al pueblo; y a los segundos, que el gobierno no era útil sino a los grandes: de esta doble instrucción, necesariamente común a los grandes y al pueblo, resultaba que los grandes, concibiendo menosprecio a la religión, alimentaban también dudas sobre la legitimidad misma del poder que ejercían; y que el pueblo, sintiendo recelos ante la autoridad política, concebía también dudas sobre la autoridad de la religión que practicaban, y que le prescribía la obediencia al gobierno. Sin embargo la filosofía no proponía una destrucción sin reemplazo; reemplazaba las realidades por abstracciones, ponía la *razón* en lugar de la religión; en el pueblo, ponía la *ley* en lugar del poder; en todos, ponía no sé qué filantropía en lugar de la caridad y el amor al prójimo".

Para semejante tarea, destaca Bonald el influjo que tuvo la *Enciclopedia,* tan incensada por todo el ambiente culturoso. Bajo la apariencia de un inocuo Diccionario, su filosofía era errónea, su erudición superficial, y su intención pérfida. ¿Cuál fue el sentido exacto de esta empresa ciclópea? "Así como en los tratados destinados a la enseñanza de algún arte, hay un volumen teórico y explicativo, y un volumen de grabados que llevan a la práctica la teoría y la ponen en acción a los ojos del lector, se podría mirar la *Enciclopedia* como el *texto* de la Revolución, y la Revolución como *las figuras de la Enciclopedia*". A fin de cuentas, la Revolución logró triunfar sólo por el apoyo de un partido "que

desde hacía mucho, disponía en Francia de todas las reputaciones, introducía la moda en las opiniones y las personas, calumniaba lo que no podía destruir, mermaba mediante el ridículo lo que no se atrevía a atacar de frente, halagaba con servilismo a la autoridad para corromperla, o la censuraba con audacia para intimidarla".

Magnífico es el análisis que Bonald nos ha dejado de la figura de Voltaire y de su parte en la revolución cultural. "No es solamente por sus grandes talentos que un escritor cobra ascendiente sobre su siglo; lo es mucho más por las pasiones fuertes que duplican el poder del talento, dirigiéndolo constantemente hacia el mismo fin, y dándole a las cosas más frívolas, algunas veces las más criminales, la seriedad e importancia de un deber, y al deber, el encanto y el atractivo del placer. Y si a grandes talentos impulsados por una fuerte pasión, el escritor une la independencia que da una gran fortuna, que le deja a su disposición todo el tiempo, y, cuando quiere, el tiempo, el espíritu y la pasión de los otros, puede no solamente ejercer una gran influencia sobre los espíritus, sino convertirse, de algún modo, en un verdadero poder en la sociedad. El afortunado Voltaire ha reunido todos estos medios de éxito. Un espíritu superior estuvo constantemente, en este hombre célebre, a las órdenes de una pasión violenta y pertinaz, su odio desesperado contra el cristianismo; y, gracias a su fortuna, su tiempo y el de los otros estuvo al servicio de su espíritu y de su pasión. No hay que buscar en otra parte la razón de la prodigiosa influencia que ejerció sobre sus contemporáneos".

Tras haber denunciado con severidad el "arte tan perfeccionado [de los filósofos] de velar su pensamiento, de suscitar sentimientos de admiración bajo apariencias de censura, y el odio bajo visos de respeto", proseguía Bonald: "¿Ha sido siempre naturalidad cuando hablaban tanto de la naturaleza; dulzura y gravedad cuando tenían sin cesar en sus labios palabras de humanidad y de verdad? ¿No ha habido más sequedad y desdén en sus escritos, a medida que aparentaban exaltar la *sensibilidad?* ¿Han tenido en cuenta para alguna cosa la experiencia de los siglos pasados, las creencias de las naciones, las costumbres de las familias, las instituciones más acreditadas, las ideas incluso más universales? La literatura, en vez de dar escuela de buenas doctrinas, ¿no se ha asemejado más frecuentemente a una conspiración?".

Cosa notable, advierte sagazmente nuestro autor, en esta literatura, el estilo mismo quedó averiado por la depravación de los pensamientos, "porque la verdad tiene un lenguaje que el error, aun el más hábil, no sabría remedar del todo". De donde el tono habitualmente "frívolo, burlesco y despreciativo" de Voltaire; el, por lo general, "orgulloso, exagerado, sofístico de Jean J. Rousseau". Uno y otro, así como Montesquieu, "distinguidos por los más raros talentos", llevaban en ellos una parte de verdad que permaneció estéril. Al parecer estaban destinados a no ejercer autoridad sino por sus errores, los cuales, "aun revestidos del más brillante colorido, y realzados por todos los encantos del espíritu, no revelan sino una fastuosa indigencia". Finalmente, señala, estos escritores, que con tanta

frecuencia tomaron por base de sus teorías políticas "los sueños de su imaginación", se parecían no poco a esos "niños que, en sus juegos imprudentes, tranquilos sobre peligros que ni siquiera sospechan, se divierten arrojando fuegos de artificio en un negocio de pólvora".

En el fondo, las ideas de aquellos pensadores no eran sino una convocatoria a las pasiones instintivas. "Una sociedad primitiva –escribe–, donde la fuerza física está más desarrollada que las fuerzas del espíritu, no puede ser turbada sino por pasiones que se han desatado. Pero una sociedad avanzada, en que las fuerzas del espíritu están tan desarrolladas como las fuerzas físicas, sólo puede ser turbada por pasiones que se hayan vuelto dogmas". He aquí por qué "una vez que las doctrinas del siglo XVIII fueron propagadas en el pueblo, con la tolerancia del gobierno, más temprano o más tarde la Revolución se volvía inevitable, y no era posible que no lo fuese; lo que no impide que un gran número de escritores del último siglo, por sus sentimientos personales, estaban lejos de desear una revolución".

Particularmente interesante para nuestro propósito es el análisis que Bonald nos ha legado en sus *Reflexiones sobre la revolución de julio de 1830* acerca de los *antecedentes* de la Revolución, algunos de los cuales, a pesar de ser remotos, no dejaron de influir en la revolución cultural. A su juicio, la gran revolución moderna comenzó en Occidente con el protestantismo, continuó con el jansenismo, desembocando finalmente en el filosofismo del último siglo. La Revolución se escondía ya desde

hacía tiempo en la licencia de los escritos, la molicie de las costumbres, el extravío de los espíritus, antes de hacer eclosión en la sociedad; todo ello constituía algo así como el proemio que antecede al cuerpo de una obra literaria; "porque era también un gran drama el que iba a desarrollarse, o mejor, una epopeya entera, la epopeya del desorden presto a desencadenarse sobre Europa".

En opinión de nuestro autor, uno de los antecedentes cercanos, no ajeno a aquellos más remotos, fue la expulsión de los jesuitas en 1762. Dicha Orden, escribe, era una obra maestra que la Providencia había excogitado para el bien de la sociedad; los "filósofos" estaban celosos de su influencia sobre la clase dirigente y sobre los pueblos. "La reforma aplaudió esta destrucción, que fue obra suya y de los filósofos". El protestantismo veía en la Compañía a su principal antagonista, que le cortaba el paso en Francia, España, Italia y en parte de Alemania, y había hecho en Japón, América y las Indias las más grandes conquistas para la cristiandad. Justamente fueron las cuatro grandes potencias católicas, Francia, España, Portugal y Nápoles, las que incentivadas por cuatro ministros impíos y mundanos, se conjuraron contra los jesuitas, valiéndole a Francia su revolución, y costándole a Portugal y España sus dominios en América. Más aún, aquellas potencias no se contentaron con expulsar a los miembros de la Orden de sus respectivos países, sino que amenazaron al papa con un cisma si no la suprimía en su totalidad, lo que llevó a Clemente XIV a grandes remordimientos ulteriores.

Con claridad entendió Bonald el papel desgraciado que ante esta avalancha tan impresionante cumplió Luis XVI. Era él quien había escrito el artículo *Louis XVI* en la célebre *Biographie universelle*, publicada por su excelente amigo José F. Richard. En su opinión, el propósito constante del rey de no derramar sangre, de modo que ni un solo hombre pereciese "por culpa suya", si bien era un sentimiento loable en apariencia, constituyó también "la causa de nuestras desgracias y de las suyas".

III. La teoría del poder

Bonald juzga que el ideario revolucionario ha podido ir adelante en el grado en que ninguna oposición inteligente le cortó el paso. "Objetos de desprecio o de odio, sufrimos, desde hace un siglo, los sarcasmos de la filosofía literaria; soportamos, desde hace seis años, los furores de la filosofía provista de autoridad; un silencio más largo traicionaría la causa de la verdad". Se hace preciso reaccionar; "dejo temblar al escritor pusilánime al solo reproche de incredulidad o de intolerancia; ha pasado el tiempo de los pequeños temores y de los arreglos políticos".

Tal fue la tesitura que lo impulsó a escribir la primera de sus obras: *Théorie du pouvoir politique et religieuse*, un manuscrito de más de mil páginas, impreso en Constance en 1796. Como señala Michel Toda, agudo expositor del pensamiento de Bonald, hasta el fin de su larga vida no se cansaría de retomar, desarrollar, e incluso enmendar las ideas y principios que propuso en ese libro fundacional, sea en el *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social* (1800), presentado como el compendio de su obra anterior, pero carente de toda aplicación histórica, sea que buscase alguna aplicación particular en determinado punto concreto, como en su tratado *Du divorce* (1801), o intentase refutar la obra póstuma de Madame de Staël sobre la Revolución francesa, *Observations sur un ouvrage de Madame de Staël* (1818), y que Paul Bourget tendría por su obra maestra.

Bonald consideraba su vocación de escritor como una obligación indeclinable. "Yo he creído cumplir un deber –confesaría hacia el fin de su vida– y tomé la pluma bajo el influjo de una irresistible impresión". ¿A qué impresión se refiere? Sin duda a la que le produjo el hecho histórico de la Revolución francesa, de la que fue espectador. ¿Qué es lo que vio en dicho acontecimiento como para verse impelido a escribir? La convicción de que la Revolución no fue en Francia un hecho más, que se agotara en su facticidad histórica. Lo dejó dicho expresamente: "La Revolución de Inglaterra fue un accidente, la nuestra ha sido un sistema". Decidióse entonces a escribir su primera obra, en la seguridad de que, no habiendo sido hasta el momento, según su propia expresión, sino un hombre que habla en público, el libro le permitía interpelar a la Revolución triunfante con más eficacia quizás que las armas deficientes de las conversaciones de salón. Ello hace que, detrás de las apariencias de un "tratado olímpico, abstracto, metafísico, sobre el gobierno de los hombres", lo que nos ofrece en su *Teoría del poder* es nada menos que una teoría de la sociedad, una teoría arma en ristre.

Ante todo nuestro autor nos explica cómo se origina *el poder*: "Aparecido enseguida que la sociedad de la cual es condición, el poder, que no resulta ni de la fuerza ni de un contrato, sino de la necesidad, es *uno* por esencia, y esta unidad tiene valor de dogma social. Las familias se unen por la comunidad de territorio. Hablan un lenguaje común, y los seres que la componen tienen, por consiguiente, ideas que, en este primer estadio, no pueden casi ser sino ideas de conservación física, naturales

al hombre, y que se encuentran, aunque más simples y más limitadas, en el animal. Cuando el bosque que contiene estas familias, o el territorio que las alimenta, se ven amenazados por un gran peligro, por ejemplo, la invasión de un enemigo, los progresos de un incendio, el desborde de las aguas, el peligro común agrupa a quienes anima un interés común. Cada cual propone un plan de defensa. Es todavía la república y sus consejos tumultuosos. Pero cuando un hombre, con más razón, espíritu, conocimiento que los demás, se eleva en medio de la multitud, y propone los medios seguros para alejar el peligro que amenaza al pueblo, es escuchado, es obedecido. He aquí *el poder*".

Así consideradas las cosas, prosigue Bonald, la unidad del poder es asegurada en la persona del monarca, llamado por Dios para ser el conservador de la sociedad y el promotor de la voluntad general, el legislador, el administrador y el justiciero. Nuestro autor compara la monarquía capeta con la clave de la bóveda que mantiene en su lugar las diferentes partes del edificio político. Al conductor supremo, se juntan, naturalmente, aquellos que, después de él, tienen más fuerza, destreza, inteligencia y coraje; son sus asistentes, los *ministros*. El resto de la población colabora en el bien común, combatiendo, si hay que luchar, o edificando, si hay que construir; son los *súbditos*. He ahí toda la sociedad, afirma, reducida a sus elementos necesarios, donde se dejan ver ya todos los gérmenes futuros del estado social. Formalmente "en la sociedad más avanzada, no hay otra cosa". Pero ¿cómo se explica que alguien, un singular, se haya elevado

por encima de los demás, y haya logrado hacerse escuchar y obedecer? ¿Hay entre ellos y él un *contrato social*? ¿Hay el esbozo de una soberanía del pueblo? No, responde Bonald, aquel singular es un hombre que por su ascendiente, su superioridad, el poder de su razón, se ha impuesto a todas las voluntades, dirigiendo así el obrar común, un hombre que ha estructurado la sociedad, instituyendo en ella para el bien común las funciones que se pueden llamar *orgánicas* del cuerpo social. "Es, en una palabra, un poder que ha creado deberes".

Se ve la consecuencia de tal aserto: si en la práctica el poder no pertenece a uno sino a varios a la vez, si "las combinaciones laboriosas de la división y del equilibrio de los poderes" se sustituyen a su unidad, entonces la sociedad, carente de una voluntad general para dar a todas las voluntades una dirección común y una acción general para impedir el choque de los intereses particulares, se descompone y se inclina hacia su ruina.

En la presente obra, Bonald se refiere elogiosamente a Burke, "ese defensor elocuente y sensible de los verdaderos y sólidos principios de la constitución monárquica. Me atrevo a creer que algunos de mis pensamientos sobre estos grandes temas se encontrarán al unísono de sus profundas meditaciones, cuando recuerdo con qué fuerza, con qué calor defiende la religión pública, el poder real, la sucesión hereditaria, las distinciones sociales".

¿Cómo se ha podido separar, prosigue nuestro autor, lo que hoy llaman tres "poderes", el legislativo, el ejecutivo y el judicial? ¿Qué ilusión desastrosa

ha logrado que una "secta insensata" haga de la sociedad, "con sus vanos sistemas de poderes que se combaten, de fuerzas que se equilibran, de deberes que se discuten, un globo aerostático balanceado en los aires, llevado sobre el fuego, empujado por el viento?" Se lo acepte o no, "la esencia del poder es ser legislador, y esto no se delega; pero su acción administrativa y su acción judicial, son funciones que delega, reservándose su suprema dirección; aquellos a quienes las delega no son *poderes*, sino *autoridades*, puesto que tienen necesidad de ser *autorizados* a cumplirlas".

El siglo XVIII no sólo ignoró esta composición del poder, sino que, con Rousseau, llegó a reprochar a las personas por su deseo de vivir en sociedad. Dicho siglo, para el cual sólo parece existir el hombre y el universo, y nunca la sociedad, hizo polvo los Estados y las familias. Ya no había padres, ni madres, ni hijos, ni señores, ni súbditos, sino solamente hombres, es decir, *individuos*, islotes, cada cual con sus derechos; ya no había *personas*, unidas entre sí por relaciones. Queriendo igualarlo todo, acabaron por confundirlo todo. Ya no eran las personas lo que se debía amar sino únicamente el género humano.

El hombre es un ser social, insiste Bonald una y otra vez, aclarando lo anteriormente dicho, "pertenece a la sociedad por necesidad de su naturaleza, y el gran error de los filósofos del siglo XVIII es haberlo considerado como un ser aislado, que no pertenece sino accidentalmente a la sociedad, o cuyo estado natural de sociedad es supuestamente primitivo: un estado quimérico, y que no es siquiera el estado salvaje tal cual hoy lo conocemos". Dos son, en el campo intramundano, las sociedades que el hombre integra. Ante todo la familia, sociedad doméstica, sociedad de producción, y, desde este punto de vista, sociedad física; y luego la sociedad pública, sociedad de conservación, es decir, de perfeccionamiento; desde este ángulo, sociedad moral. La sociedad política es, según Bonald, una ensambladura de familias y no de individuos. De cada una de esas familias se puede decir que es un cuerpo, e incluso más que un cuerpo, "porque es una sociedad, y tan sociedad como el mismo Estado, del que ella es, por su constitución nativa, el germen, el tipo, y aun la razón, puesto que el estado existe después de la familia, por la familia, para la familia, y constituido como la familia". Ambos se ensamblan en una combinación ternaria: la sociedad política se compone de reyes, funcionarios y pueblo; la sociedad doméstica, de padre, madre e hijos. La familia es así, para nuestro autor, el embrión del Estado, el tipo y la cuna de la monarquía y el patriciado; en ella reside y se conserva la idea de autoridad y de soberanía.

Pero lo que puede la sociedad para el bien, lo puede también para el mal. Así lo prueba la experiencia. "Si algunos caracteres más afortunados y más fuertes resisten a esta influencia todopoderosa, más tarde o más temprano, todos sucumben; una nueva sociedad forma nuevos hombres, y todo se acaba". Supongamos que una generación deja de golpe de hablar; todas las generaciones que la siguen serán mudas; asimismo, si una generación deja de ser religiosa, toda la nación caerá en el ateísmo; "y esta verdad –observa Bonald–, tan cierta

como espantosa, puede aplicarse a las doctrinas puramente morales como a las doctrinas religiosas".

De ahí la necesidad perentoria de que el orden social se estructure bien, si se quiere que el hombre sea bueno. Tal deber compete ante todo al poder político, que es legislador por excelencia. "Allí donde la ley es débil, la regla de las costumbres se falsea, y no hay ya remedio a su corrupción inevitable; y allí donde la ley es fuerte, la autoridad pública tiene una regla fija, inmutable, sobre la cual puede siempre mantener las costumbres o corregirlas". En otras palabras, "jamás la sociedad perece sino por falta del poder encargado de conservarla". ¿Cómo imaginar que el hombre sea realmente libre en una sociedad no constituida, en una sociedad desprovista de voluntad de conservación mediante un *poder* general conservador, donde el hombre es "libre" de manifestar voluntades particulares y destructivas, siguiendo leyes diversas y contrarias a la naturaleza, y que las cumple por su *poder* particular? Se debe concluir que la voluntad general conservadora de la sociedad es, en última instancia, la voluntad de Dios mismo, que quiere el cumplimiento de las leyes o relaciones necesarias derivadas de la naturaleza de los seres, es decir, de Él mismo, ya que el hombre no es verdaderamente libre sino conformando su voluntad a la voluntad de Dios.

Así, pues, a juicio de Bonald, se requiere la existencia de una sociedad, y de una sociedad que sea sustancialmente buena; es preciso que cuando el individuo entra en la sociedad, encuentre allí una cosmovisión que lo ayude, es decir, que en ella cons-

piren los escritos, las costumbres, las artes, todos los medios de que la sociedad dispone, de modo que aporte ayuda a los que son débiles, o reforme los vicios que comenzaron a introducirse o arraigarse.

Desde que el ser tiene un fin, que es el objeto de su voluntad, prosigue Bonald su argumentación, la libertad de este ser consiste en llegar a su fin, porque la libertad de un ser consiste en cumplir su voluntad. De este modo, el hombre es libre cuando cumple su voluntad por su poder, o, lo que es lo mismo, cuando tiene el poder de cumplir su voluntad. Pues bien, en cuanto miembro de la sociedad, el hombre no puede ni debe tener otra voluntad que la del cuerpo social, o de la sociedad de la que es miembro, en la medida en que es una sociedad bien constituida, porque no es más que en ésta que la voluntad social se manifiesta a través del *poder* por leyes o relaciones necesarias derivadas de la naturaleza de las cosas.

Bonald no era partidario de las *constituciones*, por aquel entonces tan de moda, consideradas como panaceas. Y en esto coincide también con Burke. De hecho las sociedades ya estaban sustancialmente constituidas desde tiempos inmemoriales. "Todos los gobiernos –escribe– son constitucionales puesto que en todo Estado, grande o pequeño, fuerte o débil, el poder es ejercido bajo ciertas formas y según ciertas leyes escritas o tradicionales que forman lo que se llama su constitución; los mismos salvajes tienen sus costumbres que hacen las veces de leyes, y no es posible suponer un Estado sin constitución, como lo sería un hombre sin organi-

zación y sin temperamento". Justamente, uno de los males de los últimos tiempos era el deseo que se advertía en varias naciones, especialmente en Francia, de querer apartarse de esa constitución tradicional y vertebrante, señala Bonald en su *Teoría del poder.* Una sociedad, sea política o religiosa, que pretenda alejarse de su constitución tradicional, está condenada a la ruina, a la desintegración. Si es una sociedad política la que así se deprava, cae en manos de los poderes particulares, es decir, de la *anarquía;* cuando se trata de una sociedad religiosa, mientras más se vaya distanciando de su constitución primordial, si llega hasta sus últimas consecuencias, cae en el olvido del mensaje primordial y del poder coagulante por el desborde de todas las opiniones, y no otra cosa es el *ateísmo.* Francia, aceptando su descomposición política y religiosa, ha alcanzado el último término de la depravación.

Dígase lo que se quiera, la sociedad está en la naturaleza del hombre, y la constitución, en la naturaleza de la misma sociedad. Por tanto "una sociedad religiosa o política, llegada al último término de su desconstitución, tendrá que reconstituirse, como la piedra que una fuerza extraña ha lanzado al aire, y alejada de su tendencia natural al centro de la tierra, tiende a volver a ella, cuando la fuerza que de ella la alejaba se ha agotado y se encuentra en el más alto punto de alejamiento del centro". En efecto, por demoledores que puedan ser los períodos de desconstitución de las sociedades, fruto de "la agitación producida por el conflicto de las voluntades de la naturaleza y de las voluntades del hombre", no sabrían prolongarse indefinidamente,

puesto que siendo el fin de las sociedades la conservación de los seres, y dado que la sociedad no puede asegurar dicha conservación sino constituyéndose, "se sigue que, a pesar de los esfuerzos del hombre, tiende necesariamente, invenciblemente, a constituirse". De ahí el carácter catastrófico de las revoluciones, "esos grandes escándalos del mundo social, resultado necesario de las pasiones humanas que el poder se abstiene de reprimir". Sin embargo, a veces por la bondad de Dios "se convierten en las manos del ordenador supremo, en medios de perfeccionar la constitución de la sociedad, para volver a entrar en las leyes generales de su conservación".

Pero no es a aquella constitución vertebrante y tradicional a la que se refiere Bonald, sino a las constituciones voluntaristas, mejor, a esa manía de elaborar nuevas "constituciones", totalmente ajenas a la constitución original de los Estados, que se ha ido añejando a lo largo de los siglos. Son sobre todo las repúblicas las que parecen necesitar urgentemente de una constitución escrita, siempre sujeta a incesantes reformas. Porque en ellas la sociedad no es un cuerpo que reúne en sí todas las generaciones, abarcando el pasado, el presente y el futuro, sino una aglomeración de individuos actualmente existentes: "Como la voluntad general no es ya más que una suma de voluntades particulares, la conservación general, que es su objeto, no es más que la felicidad individual [...], todo allí se *individualiza,* todo allí se encoge y se concentra en la vida presente; el presente es todo para ellas; ellas no tienen porvenir". De ahí la necesidad que se experimenta de cambiar con frecuencia la constitución.

No otra cosa buscaron los Estados generales cuando se erigieron de pronto en Asamblea nacional, modificando de manera radical la esencia del poder y promoviendo la democracia. "No temo asegurar –escribe Bonald– que las elecciones populares, como medio regular y legal de promoción, son el más poderoso vehículo de corrupción pública y privada; cuando el poder está una vez en manos de muchos, no es ya el poder de la sociedad, es el poder del hombre. Cada cual quiere ejercer el suyo. Es la rebelión de las voluntades, que se niegan a reconocer ley alguna que las trascienda". Bonald aduce un ejemplo: "Cuando yo no sé cuál miembro de la Asamblea constituyente se atrevió a afirmar que si la sociedad francesa manifestaba su voluntad de renunciar a la religión cristiana, tendría el poder para hacerlo, dijo una impiedad absurda. De hecho la sociedad podría hacerlo por la fuerza, pero no tendría el poder de desconstituirse así, como el hombre racional no tiene el poder de destruirse a sí mismo". Hay en dicha concepción del poder una lógica demoledora: "La democracia elabora fácimente nuevas leyes porque el legislador sentirá sin cesar el influjo de nuevas voluntades y se decidirá frecuentemente según nuevas conveniencias; él no se basa en nada fundamental". Según tal manera de ver las cosas, "el pueblo soberano puede faltar a las leyes de la moral y aun a las de la razón sin infligir ninguna ley política".

A juicio de Bonald, aun los reyes pierden su sentido cuando el gobierno es representativo. En cierta ocasión escribió algunas reflexiones inspiradas en la persona de Felipe de Orleans, aquel rey usurpador, "popular" y constitucional: "[Cuando un rey] elevado al trono para verlo todo, oírlo todo, ordenarlo todo, obrar sobre todos y sobre todo, es ciego, sordo, mudo, impotente, puesto que no puede ver, oír, hablar, obrar por él [...], y a quien ellos [sus súbditos] pueden siempre, con entera independencia, atribuir una responsabilidad de la que son los únicos jueces [...] En tal gobierno, el verdadero soberano hereditario inamovible es el pueblo, monarca absoluto, pero abstracto y ficticio, ser de razón, puesto que no hay un rey visible y palpable que se pueda llamar pueblo sino solamente individuos contados uno a uno, aislados, independientes unos de otros tanto en su ser moral como en su ser físico. Todos los agentes secundarios que forman el gobierno y los reyes mismos no son sino delegados de ese soberano de mil cabezas [...] Imagínese lo que hubiesen sido Carlomagno, San Luis, Carlos V, Gustavo Adolfo, Pedro el Grande, Enrique IV, Federico II, Bonaparte, obligados a recibir órdenes de las dos asambleas deliberantes y no pudiendo obrar sino por sus ministros [...] Los ideólogos políticos, los soñadores metafísicos quedan exhaustos apasionándose en favor de ideas abstractas de poder y de patria; los pueblos quieren verlos y los personifican [...]".

IV. Lenguaje y política

Bonald dedicó buena parte de su tiempo a la literatura, en el sentido más amplio de la palabra. Aparte de sus obras de mayor envergadura, colaboró con artículos en periódicos importantes como el *Mercure* y el *Journal des Débats*. El ejercicio de la literatura era para él un deber personal, el cumplimiento de una función social, más urgente, más indispensable que nunca, en momentos de tanto caos intelectual y moral. Es claro, advertía, que "sería un oficio bien inútil a la sociedad la noble profesión de las letras, si la literatura sólo tuviese por objeto cubrir los tiempos libres de unos o aportar diversión a la ociosidad de otros. Yo valoro en grado sumo el honor de poder cultivarla; y, sin exagerar ni disminuir su importancia, sin creer que ella confiere autoridad, y aun menos infalibilidad, o siquiera independencia, juzgo que la literatura no alcanza la altura de su dignidad natural sino cuando abraza los grandes intereses de la sociedad".

Sostenía nuestro pensador una curiosa doctrina acerca del origen del lenguaje. A su juicio, se dio primitivamente una transmisión del lenguaje, que al hombre recibió de un ser superior y anterior al género humano. Partiendo de la constatación de que el pensamiento está ligado a la palabra que lo expresa, que hace cuerpo con ella, que no es posible sino por ella, negaba que el hombre hubiese podido inventar el lenguaje. Sólo suscintamente nos detendremos en este tema, porque no tiene demasiada relación con el asunto que nos ocupa en el

presente curso. De su análisis, concluyó que la palabra o el lenguaje no pueden ser de origen humano, sino necesariamente un don de Dios. El hombre lo recibió gratuitamente del cielo, y con él, las verdades esenciales de la fe y la moral. De este modo, Dios "puso el germen de la civilización, fijando y revelando el conocimiento de la verdad: verdad revelada a la primera familia, y transmitida al comienzo por la palabra, de generación en generación; verdad fijada más tarde y transmitida por la escritura, cuando las familias pasaron al estado público, y se formaron en cuerpo de nación". Así el mismo Dios promulgó por la escritura la ley positiva, así como había enseñado a la primera familia, juntamente con la palabra, los deberes naturales.

En base a esta teoría del origen divino del lenguaje juzgó que juntamente con él nos llegaron las verdades como la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, la ley moral y social. Nuestros primeros padres habrían así recibido por revelación divina el pensamiento y la palabra que lo expresa. En el fondo de tal aserto se esconde cierta minusvaloración de la inteligencia humana como si ella, con sus propias luces, no pudiese acceder al conocimiento de la verdad natural, sobre todo de los primeros principios metafísicos, religiosos y morales. La revelación primitiva, prosigue Bonald, se nos ha ido transmitiendo luego de generación en generación por medio de la tradición. De ahí el nombre de "tradicionalismo" aplicado a dicha filosofía. La Iglesia ha condenado este error, que, amenguando el alcance de la razón, puede llevar al fideísmo (cf. Denzinger 1649-1652). Sin embargo la tesis de

Bonald, brotada de su alma generosa como reacción contra el racionalismo y el agnosticismo de la Revolución francesa, así como de Kant y su escuela, no dejó de prestar buenos servicios en un tiempo de subversión y de rompimiento con el pasado.

Resulta curioso, pero se ha pensado que quizás nuestro autor se inspiró para este asunto en el artículo *Langage* que Rousseau escribió en la *Enciclopedia*.

V. La Cristiandad y el cristianismo

"No sé lo que sucederá –dijo Bonald en cierta ocasión–, pero no encuentro y no experimento una perfección, ni siquiera filosófica, sino en la monarquía y el catolicismo". Fueron éstos los dos grandes amores de su vida, aquellos precisamente que atacaban los "filósofos" con sus Luces. Sin embargo su principal apego recayó siempre en el catolicismo, "un bien –afirmaría– que nos es mucho más precioso aún que la monarquía". Eran para él, por lo demás, dos adhesiones que se imbricaban. No en vano habíase resuelto, desde su primera obra, a "tratar la política como teólogo, y la religión como político", porque estaba persuadido del "acuerdo íntimo y secreto" de ambos principios, de la semejanza de constitución de las dos sociedades, política y religiosa.

Sin embargo, decepcionado por los reyes, sobre todo los que encarnaron la Restauración, que no le parecían gobernar sino "de a ratos", fue volcando cada vez más su esperanza en la Iglesia, a la que consideraba como única ancla de salvación. "La ciencia de la religión –decía–, que abraza la de la política, esclarece al hombre sobre el *poder* de la Divinidad, fuente primera de todo *poder* humano; y en las relaciones del hombre con la Divinidad, es decir, en sus *deberes*, le muestra el motivo y la regla de sus *deberes* hacia sí mismo y hacia sus semejantes, o de sus relaciones con ellos; porque el hombre no *puede* nada sobre el hombre más que por Dios, y no *debe* nada al hombre más que por Dios. Toda

otra doctrina no da ni base al poder ni motivo a los deberes; destruye la sociedad, no haciendo del poder sino un contrato revocable al arbitrio de cada uno; degrada al hombre, no haciendo de sus deberes sino un mercado entre intereses personales".

Sobre este tema se ha explayado, y nosotros lo haremos con él. Según su opinión, tal como se la encuentra expuesta en la *Teoría del poder*, "la sociedad exterior o física es la aproximación de los hombres físicos inteligentes. La sociedad interior o religiosa es la reunión de los hombres inteligentes físicos. El hombre inteligente o interior no puede ser separado del hombre físico o exterior. Por tanto, la sociedad religiosa o inteligente no puede ser separada de la sociedad exterior o física; es decir, que la sociedad interior es necesariamente exterior, y que la sociedad exterior es necesariamente interior. Por tanto la sociedad física considera al hombre exterior e interior, físico e inteligente; por tanto la sociedad religiosa considera al hombre interior y exterior, inteligente y físico; por tanto, no puede existir gobierno sin religión, ni religión sin gobierno. Por tanto, la sociedad religiosa será el alma, la sociedad política será el cuerpo". He aquí por qué "la reunión de la religión pública y de la sociedad política forma un ser colectivo o general, llamado sociedad civil, como la reunión del alma y del cuerpo forma un ser compuesto llamado hombre".

¿Se quiere la tesis rigurosamente inversa? Abramos el *Comentario sobre el espíritu de las leyes* de Antonio Destutt de Tracy, quien había sido diputado de los nobles en los Estados generales y admirador de Voltaire. A su entender, el rol del Estado frente a las opiniones religiosas, debía ser "no adoptar ninguna de ellas, e impedir que ninguna tenga la menor influencia sobre los asuntos civiles". Por lo demás, explicaba dicho autor, "las opiniones religiosas tienen esto de particular, que dan un poder ilimitado a los que las anuncian sobre los que los creen realmente depositarios e intérpretes de la autoridad divina [...] Se sigue de esto que los sacerdotes son siempre peligrosos para la autoridad civil, ya que para sostenerlos, creen que deben adorar todos sus abusos, y sacrificar todos sus derechos [...] Así, todo gobierno que quiere oprimir se sujeta a los sacerdotes [...] El que quiere la felicidad y la libertad, se ocupa en desacreditarlos por el progreso de las luces". Nótese que este comentario apareció en Francia en 1819, mientras su autor integraba la Cámara de los Pares. Porque se podía, bajo la Restauración, ser par de Francia y publicar las ideas a que acabamos de aludir.

"La religión –exponía Bonald en la *Législation primitive*– se constituye a la manera del gobierno [...] Se presenta como el Estado, con sus personas públicas, jefes, ministros y súbditos; las propiedades públicas de una y otra sociedad se distinguen y se establecen; el poder religioso se une inseparablemente con el poder político, y *Moisés es hermano de Aarón* [...] La religión se ubica en un templo, y la realeza en un palacio. Es la historia de todos los pueblos que se civilizan [...]". Con razón, escribirá veinte años más tarde en el *Journal des Débats*, "la Sabiduría dice que los príncipes *reinan* por Dios, y conformándose a sus leyes y a sus vo-

luntades; porque, sin esta conformidad, no *reinan* sobre los hombres, los *dominan*". Dicha doctrina ha sido puesto a nuestro alcance ya que "conocemos las voluntades del Autor de la naturaleza sobre las sociedades humanas, o las leyes generales de su conservación y de su estabilidad; para conocerlas no tenemos sino que prestar oído atento a la voz elocuente de una experiencia que remonta al origen mismo de las sociedades, y juzgar entre ella y las doctrinas opuestas por sus efectos, como se juzga *el árbol por sus frutos*. Ella nos dice que el dogma fundamental de toda sociedad política independiente [...] es: *A un solo rey tú obedecerás* [...]" He aquí por qué, precisaba Bonald, "la unidad del poder político es, al menos a mis ojos, una consecuencia natural de la unidad del poder religioso. Es entonces, y en este sentido, que el poder de los reyes es de derecho divino, y que pueden llamarse *reyes por la gracia de Dios*".

Nuestro autor estaba de acuerdo con de Maistre en la desaprobación de los famosos "cuatro artículos" redactados por Bossuet en 1682 durante la asamblea del clero; según el primero de ellos, la autoridad política no estaba sujeta a ningún poder eclesiástico en las cosas temporales; el segundo atribuía al concilio superioridad sobre el papa; en el tercero se decía que las reglas y costumbres recibidas en el reino debían ser mantenidas; y en el cuarto, que si bien el juicio del papa tiene la principal parte en cuestiones de fe, dicho juicio no era irreformable a menos que intercediese el consentimiento de la Iglesia. De Maistre calificaba a esta declaración de "página insensata escrita en un momento

de incandescencia"; en ella veía "el más despreciable trapo de la historia eclesiástica".

Bonald temía que, aprovechando las circunstancias, aquellos principios ya condenados por la Iglesia, fuesen retomados con peor espíritu aún que en la época de Bossuet. "Lo que hay que saber –escribía en 1826– es que los hombres de la Revolución tienen hambre y sed de un cisma de Francia respecto de la corte de Roma, como el último acto que debe contemplar la imitación de la revolución de Inglaterra, en lo cual hemos ido tan lejos". El cisma de Inglaterra había sido siempre una tentación para la Francia revolucionaria, y lo seguiría siendo aun bajo la Restauración: "Se teme lo que viene de más allá de los montes; yo temo mucho más lo que nos viene de más allá de los mares, y la teología *ultramontana* no nos hará jamás el mal que nos ha hecho la política *ultramarina*". Inglaterra, agrega, "esa isla orgullosa", que no respeta sino "el dinero y el comercio", exporta sus ejemplos detestables de liberalismo y de protestantismo por los mismos barcos que sus mercancías, mientras se opone, en su casa y en Irlanda, a la emancipación de millones de católicos.

De hecho, no pocos volterianos de su época invocaban, oportuna o inoportunamente, la Declaración francesa de 1682. En 1821, Bonald le escribía así a Madame de Sèze: "¿Ha leído la *Église gallicane* de M. de Maistre? Es una notable obra, y aunque sea preciso venerar a Bossuet, hay que inclinarse aún más ante la razón. No se puede negar que tenemos razón contra Bossuet, y que Bossuet

mismo habría convenido hoy en ello, al ver mejor la necesidad de la autoridad del jefe de la Iglesia, único lazo quizás de Europa en este momento". En 1829, nuestro autor llegó a decir que "las libertades galicanas, que se han exhumado del polvo de las escuelas, y con las que se hace tanto ruido, han servido maravillosamente a todos los que han querido oprimir a la Iglesia, así como a los magistrados celosos del poder del clero, e incluso a Bonaparte, *à cheval*, decía, *sobre los Cuatro Artículos*, para hacer la guerra a la Santa Sede".

Por eso Bonald alabó con tanto calor el libro que de Maistre publicó bajo el nombre de *Du Pape*. En una carta que le escribe en 1820 le dice: "Los reyes, para gustarlo, no son quizás suficientemente cristianos, y los obispos no son suficientemente políticos". Señalemos, de paso, que en su catolicismo de Maistre fue más lejos que Bonald. Éste no se interesaba tanto por los temas relacionados con la vida interior. Si bien es cierto que a su juicio la moral cristiana debía ser la base de todas las instituciones políticas, no concebía su aplicación sino a través de la ley y la autoridad.

Bonald estaba convencido, como justamente lo ha señalado M. Toda, de que el dominio del cristianismo no era sino el dominio de las leyes cristianas en la sociedad, y no el dominio, en el orden temporal, de los ministros de la religión; que los dos poderes, si bien es cierto que debían prestarse mutuo socorro, no debían menos permanecer limitados a la esfera de sus atribuciones respectivas: al jefe de Estado competía el nombramiento de los cargos civiles y militares, la paz y la guerra, y más en general, el conjunto de las funciones y derechos de la realeza; al jefe de la Iglesia, el sostén del dogma, de la moral, del culto, de la disciplina y de la jerarquía eclesiásticas; en algunos puntos mixtos, finalmente, colaboración pero no confusión.

En una época en que, como señala Bonald, "la Iglesia [era] la gran emigrada", se ocupó nuestro autor en elaborar una recta idea de lo que es la Cristiandad, es decir, la sociedad que se ha dejado impregnar por el espíritu del Evangelio. En 1833 escribió un artículo donde nos ofrece un balance histórico esclarecedor. Durante la época del Imperio romano, escribe, el paganismo se apoyaba en la ayuda de los gobiernos que con sus fiestas, augures y arúspices, enseñaban al pueblo la religión imperial. Luego vino el mahometismo, que pretendió identificar la religión con el gobierno, o mejor, él mismo sería gobierno. Más adelante, con la aparición del protestantismo, se atribuyó al poder civil la supremacía que se negaba al poder religioso, llegándose al ridículo de confiar la liturgia, la disciplina, y aun la confesión de fe, a un hombre como Enrique VIII, o a una mujer como Isabel. La religión católica, en cambio, aun cuando "es la aliada más fiel y más poderosa de los gobiernos, incluso de los que la rechazan, con todo, siendo un poder independiente, no quiere ni puede servir sino bajo sus jefes o combatir bajo sus banderas". De ahí que la Cristiandad esté lejos de la omnipotencia religiosa del zar de Rusia, así como de lo que Bonald llamaba, en el momento del advenimiento de la reina Victoria, el "ridículo papado" de la reina de Inglaterra.

La idea era clara, ni separación ni confusión, sino comunión, armonía. No se limitaba, por lo demás, a sostener que el cristianismo debía ser la base del Estado sino de la sociedad civil en su totalidad, de la que el Estado es sólo una porción. Así lo había proyectado Dios poniendo "en el corazón del hombre el deseo general del bien, en su espíritu luces suficientes para conocerlo y en la sociedad socorros eficaces para obrarlo". De donde concluye: "Todo, en el mundo moral y político, está ordenado al conocimiento y al triunfo de la verdad, única necesidad del ser inteligente". Y para hacer de esa expresión general una aplicación concreta al campo que nos ocupa, todo está ordenado a la existencia del cristianismo, cuyo estado público y político se llama cristiandad. Quien no ve esto, no entiende nada, y el que se imaginara que los gobiernos no existen sino para las necesidades físicas o para el bienestar de los hombres, y para darles *pan y espectáculos*..., cualquiera sea su inteligencia o su cultura, "no sería sino un niño en la ciencia de la sociedad".

De nuestro autor se decía que era un "nostálgico" de la Edad Media. Lacordaire afirmaba que "la voz de Bonald y de Maistre no llegaba a las masas más que como el eco perdido de un pasado sin retorno [...], el llanto de Casandra sobre las ruinas de Troya". Daniel-Rops lo reitera con delectación: "En realidad soñaban con rehacer un mundo cristiano; incitaban a ayudar a la alianza del Trono y del Altar. Hablaban de «reintegrar» a todas las naciones de la Cristiandad; sacábanse de sus páginas argumentos para que el Cristianismo sirviera en la labor de albañilería de la Europa de la «Santa Alianza»".

A Bonald jamás le afectó este tipo de críticas, persistiendo en la necesidad de rehacer la Cristiandad. Era, le dice de manera gráfica en carta de 1819 a de Maistre, "mi manera, que felizmente es la vuestra, de considerar la religión en la política y la política en la religión". Algo semejante encontramos al término de su libro *Teoría del poder*: "Unos quizás encontrarán que yo pongo demasiada política en la religión y otros demasiada religión en la política. Responderé a los primeros con esas palabras del divino Fundador de la religión cristiana: «Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra» y por las que nosotros mismos le dirigimos: «Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo». A los segundos les responderé con estas palabras del corifeo de la filosofía: «Jamás se fundó un Estado sin que la religión le sirviese de base»". A su juicio, la sociedad no podía edificarse sin el basamento de la religión.

En una de sus obras, que lleva por título sugestivo, *De la chrétienté et du christianisme*, escrita en 1824, afirma: "Si las doctrinas cristianas son el único principio de la fuerza, de la duración, de las luces, de los progresos de los pueblos cristianos, los gobiernos no tienen deber más sagrado, interés más apremiante que el de defenderlas. Ellos deben defender la religión, como el hombre defiende su vida; porque la religión es el alma de la sociedad, de la que el gobierno político no es sino el cuerpo. Ellos deben, en las cosas morales, recibir de ella la dirección, como los órganos reciben la dirección de la voluntad, y sin esta voluntad no hacen sino movimientos automáticos; los fautores de falsos sistemas no separan con tanto cuidado lo religioso de lo ci-

vil, y la religión del gobierno, sino para arruinar más seguramente la una y el otro". De ahí la necesidad de que el ministerio religioso y el ministerio político marchen de consuno. Así, recuerda, caminaron a la par el sacerdocio y la caballería durante la monarquía capeta, y "el Estado se elevaba con la Iglesia, la torre de homenaje junto al campanario".

En la misma obra, *La Cristiandad y el cristianismo,* observa más adelante que la proposición por él desarrollada de "que la Cristiandad es la más fuerte e incluso la única fuente de las sociedades políticas, porque el cristianismo es la más verdadera, y aun la única verdadera de las sociedades religiosas", había sido combatida en un periódico adversario. Sin embargo, responde, la proposición atacada es muy semejante a esta otra, inobjetable: "Que el hombre que tiene más orden en sus asuntos, regularidad en su conducta, peso y consideración en el mundo, habilidad y éxito en todo lo que emprende, es el que tiene la razón más recta, el juicio más seguro y más sano, la voluntad más fuerte, la inteligencia más esclarecida". Pues bien, concluye, "esta comparación me parece exacta; y, sin ninguna duda, la religión es la razón, la inteligencia, el alma, en una palabra, del cuerpo social".

Bonald destaca, una y otra vez, el carácter social del cristianismo. En su obra *Discours sur la vie de Jésus-Christ,* escrita en 1803, leemos: "Jesucristo ha venido a la tierra a fundar la sociedad del hombre con Dios [...] ¡Era preciso la muerte de un ser, el mediador, para que hubiese un sacrificio; un sacrificio sin mancha para que hubiese una religión

santa; una religión para que hubiese orden; orden, finalmente, para que hubiese en el universo gloria a Dios y paz a los justos!"

Es imposible, leemos en su obra *De la Chrétienté,* "que un pueblo que haya adoptado [la religión verdadera], que hubiese sido alentado desde su infancia en sus creencias; que hubiese hecho de ellas la base de su enseñanza moral y el fondo de su culto público y doméstico; que la hubiese mezclado con todas las costumbres de su vida civil, con su modo de hablar más usual; que hubiese hecho de su profesión de fe en esos dogmas el frontispicio de sus tratados de paz así como de los testamentos domésticos, y de sus símbolos el ornato de sus plazas públicas así como de la corona de sus monarcas"; es imposible, digo, que ese pueblo no sea feliz. Bella descripción de lo que es la Cristiandad.

Sin embargo, Bonald era bien consciente de que el bloque histórico de la Cristiandad estaba ya ampliamente agrietado. En sus *Réflexions sur la révolution de juillet 1830,* expone dos grandes jalones de la revolución secularizante. El primero de ellos fue *la insurrección de Lutero.* "Esta revolución –escribe– ha sido la madre de todas las revoluciones políticas que han desencadenado, con frecuencia a pesar de los pueblos, los que eran reyes por la gracia de Dios. Se han visto los atroces desórdenes que esta revolución ha producido en Inglaterra, en Alemania, en Francia, y se continúan en España". La revolución religiosa se ha dirigido contra la cabeza de la Iglesia. Los príncipes cristianos que siguieron a Lutero hubiesen ahorrado grandes males a

Europa si se hubiesen adherido a la condenación de dicho movimiento, así como del "primer predicador de la pretendida reforma". Dicha rebelión erosionó el bloque de la Cristiandad, dividiéndolo en dos grandes campos. "Hay, pues, dos pueblos en Europa, los pueblos de la unidad religiosa y de la autoridad, y los pueblos de la pluralidad y del sentido privado; y como los dogmas religiosos se formulan, para servirme de la expresión en boga, en dogmas políticos, hay un pueblo monárquico y un pueblo democrático, y no hay otros; la diferencia de estos dos pueblos, causa única de sus divisiones, desde hace tres siglos ensangrienta a Europa".

Según Bonald, la Reforma antecede a la filosofía moderna en la conformación del espíritu de la modernidad ilustrada. A su juicio, dicha precedencia no es sólo cronológica sino también doctrinal. En la Reforma, lo primero que aparece es la multiplicidad; desde el comienzo pulularon sectas en el seno de la nueva herejía. El denominador común de todas ellas fue el rechazo de una autoridad infalible y exterior a los individuos. No en vano la Reforma estableció una contraposición irreductible entre la razón individual y la autoridad. Pues bien, dicha dialéctica no se vio sino desarrollada por la filosofía moderna.

Bonald establece también un paralelismo notable entre los postulados del protestantismo y la teoría política de la soberanía del pueblo. Tampoco ésta se ve mediada por nada ni por nadie que pueda hacerle percibir que se ha equivocado; el pueblo es infalible. La rectitud particular de la razón natural del hombre y la infalibilidad del pueblo soberano,

escribe en su *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social* son "dos principios, uno religioso y otro político, textualmente adelantados y ampliamente sostenidos por los reformadores religiosos del siglo XVI y por los legisladores revolucionarios del nuestro; estos dos principios semejantes en el sentido e incluso en los términos, y cuyo paralelismo ruego al lector meditar: uno, que la razón de los hombres no tiene necesidad de autoridad visible para regular su conciencia religiosa [...], el otro, que la autoridad de los hombres no tiene necesidad de tener razón para hacer válidos sus actos políticos [...]"

Así, pues, según Bonald, se ha dado un proceso de degradación inevitable que comienza en la Reforma y termina en los "filósofos", porque el principio racionalista según el cual cada uno es juez del sentido de la revelación, es el mismo, aunque germinalmente, que el de la filosofía moderna. De la Reforma se llega al ateísmo, pasando por el deísmo.

La visión de nuestro pensador es magistral. La historia de Europa conoció dos épocas, una de gloria, de fuerza y de progreso, otra de desgracia, de vergüenza y de decadencia, la época de las cruzadas y la época de la pretendida reforma del siglo XVI. "La primera reunió a Europa cristiana bajo las mismas banderas y se formó esta república de reyes que se llama cristiandad". Disminuyeron las guerras privadas, floreció la navegación y el comercio, se consolidó el poder monárquico y se alejó de Europa la terrible amenaza islámica. La otra dividió a Europa, encendió grandes guerras, "e introdujo el dogma absurdo y mortal para la sociedad de la

soberanía popular"; levantando a los pueblos contra la autoridad religiosa y política, propagó el deísmo sutil y razonador de la Reforma, preludio del que alentaría la Revolución francesa. Bonald pensaba que había también cierta relación entre la reforma luterana y el islamismo: por algo Lutero no quiso que la corona de Austria repeliese a los turcos que hacían progresos en Hungría, pretendiendo que Dios quería "visitarnos" por ellos.

Cruzadas y Reforma: he ahí los dos polos. "El espíritu religioso y guerrero que precipitó a Europa sobre el Asia para librar la tumba del Salvador del mundo de la dominación de los infieles, dio nacimiento a esas órdenes de caballería que, dedicadas primero al servicio de los cruzados en los hospitales, se consagraron pronto a la defensa en los campos de batalla, donde hasta humildes enfermeros se convirtieron en héroes de la fe y del valor". Es cierto que ese espíritu tan religioso se enfrió con motivo de las guerras entre príncipes cristianos, así como por la prolongada querella del Imperio y del Sacerdocio, pero aún no se extinguió del todo, como lo deja ver el reciente levantamiento tan espontáneo del pueblo católico en la noble y santa guerra de la Vendée. Por cierto que los sofistas del último siglo, agrega, hicieron de las cruzadas un lugar común de sus declamaciones, "calificando de fanatismo el celo de la verdad y de la virtud, y el coraje de defenderlas".

La reforma protestante fue, así, el primer ariete contra la Cristiandad. Al instaurar el libre examen, introdujo el liberalismo en la sociedad. Del protestantismo viene la nueva religión del deísmo, y su expresión política que es la democracia.

El segundo ariete fue *la Revolución francesa*. Esta revolución ha demostrado claramente que no puede sufrir la unión tradicional de la religión y la política, columna vertebral de la Cristiandad. La separación *contra natura* que de ello se siguió es el gran delito del Siglo de las Luces. Dígase lo que se diga, afirma nuestro autor, el primer deber del gobernante sigue siendo hacer respetar la religión, que es la razón última del poder legítimo de los reyes y de la obediencia de los pueblos. Atacada últimamente y de manera frontal en sus dogmas por tantos escritores impíos, en los objetos materiales de su culto por malhechores sacrílegos, en su moral por la exaltación pública de las pasiones, sigue teniendo derecho a pedir de los gobernantes el apoyo que necesita.

De su espléndido libro de reflexiones sobre la revolución de 1830, citemos un esclarecedor párrafo del breve capítulo que titula "De la religión":

> Es a los ojos de un verdadero filósofo una fuerte prueba, la más fuerte, quizás, de la verdad de la religión cristiana, el odio desesperado que le muestra el partido que ha jurado destruirla, y que lleva adelante esta obra infernal con todo lo que puede imaginar de engaños y de violencia [...] No puede odiar con un odio tan furioso sino a la verdad que humilla el orgullo de la razón y combate la violencia de sus pasiones. Sin duda estos hombres no creen más a la religión protestante, mahometana o pagana que a la religión cristiana católica, pero no las odian, no devastarán sus templos ni perseguirán a los

ministros de sus cultos; es contra la sola religión católica que despliegan sus furores, es a ella sola que exceptúan de la tolerancia que tan fastuosamente han proclamado y que otorgan a las sectas más extravagantes y a las opiniones menos tolerables [...]

Es deplorable que hombres que no tienen ni fe ni ley, puesto que no creen en nada, y no reconocen ninguna sanción de ley moral, pretendan imponer a toda una nación la nada de sus opiniones [...] Se jactan de que la más preciosa de nuestras libertades es la tolerancia de cultos [...] Es bajo esa máscara hipócrita que arrebatan a los padres de familia la libertad de enseñanza de sus hijos, y que conceden a los impíos la libertad de ultrajar la religión, de perseguir a sus ministros, de devastar sus edificios, y, lo que es más deplorable aún, que toleran o que ordenan la publicación de las doctrinas más subversivas de toda creencia religiosa y dejan a sus apóstoles la libertad de pervertir así las inteligencias y de embrutecer una nación quitándole toda idea de moral, de verdad y de virtud [...]

"¡Pero usted es libre, se dirá, de profesar su religión en el recinto de sus templos y aunque no estén devastados!" ¿Y por qué no afuera? ¿Qué tiene de escandaloso y atentatorio contra las costumbres públicas los actos exteriores que son testimonio de la fe en la divinidad? Sobre los tablados se exhiben las muestras más obscenas a la curiosidad pública; en nuestros teatros se ofrecen diariamente las representaciones escénicas más licenciosas que no ofrecen a los espectadores sino los crímenes más odiosos y las acciones más atroces; la Marsellesa, canto de matanza y de muerte, resuena día y noche en nuestros oídos; las revueltas se propagan por las calles, mientras se prohíbe realizar en público, con la gravedad y la decencia propias, las ceremonias de un culto que recuerda a los ojos y al espíritu las verdades más consoladoras y los preceptos más saludables. El hábito de guerra, que no expresa sino ideas de destrucción y de muerte, se ha vuelto el vestido de gala de todos los franceses y aun de los niños. ¡Y el hábito grave de los ministros de la religión no puede mostrarse en público sin exponer al insulto y con frecuencia a las últimas violencias al que lo lleva! No, jamás nación alguna, en medio del resplandor de las artes y de la victoria, ha sido atormentada por una opresión más dura y más vergonzosa [...] ¡Singular inconsecuencia! No se quiere religión, dicen, sino para el pueblo, y quitan del culto todo lo que es exterior, le quitan al pueblo, que no se gobierna sino por los sentidos, todo lo que puede hacerles conocer y respetar la religión!

Singular diatriba contra la campaña de erradicación del Evangelio que llevó adelante la Revolución, tendiente no sólo a quitar lo que quedaba de Cristiandad en el orden social, sino aun el cristianismo en los individuos. En un magnífico capítulo sobre nuestro autor que el historiador Jacques Albert escribió en una obra colectiva que acaba de aparecer bajo el nombre de *Le livre noir de la Révolution française*, se señala en cuán alto grado el fin principal de la Revolución, más allá de sus declamados propósitos políticos, fue la destrucción de la religión misma. Bonald lo vio claro. "No se diga que se trató de una relvolución puramente política; sería más ver-

dadero decir que fue puramente religiosa, y que, al menos en quienes la dirigieron secretamente, ignorándolo incluso los que eran por ellos movidos, tuvo más del fanatismo propio de las opiniones religiosas, que de ambición de poder político". Al parecer, se consideraban todopoderosos. En la sesión que celebró la Asamblea constituyente el 1° de enero de 1790, uno de los diputados afirmó orondamente: "No cabe duda de que tenemos el poder de cambiar la religión". Otro diputado no dudó en negar la divinidad de Cristo: "Jesús no fue sino un hombre, un legislador". Y Mirabeau, citado por Bonald, declaraba que "había que descatolizar a Francia para desmonarquizarla y desmonarquizarla para descatolizarla". El golpe de la Revolución tuvo, pues, un doble blanco: el altar y el trono, como lo había aseverado Barruel. Pero, insiste Bonald, el golpe principal fue en el ámbito religioso, con el fin de instaurar el ateísmo y el materialismo.

A los revolucionarios los unía, por cierto, la ambición de someter a la nación. Pero, como señala nuestro pensador en su *Teoría del poder*, "la pasión de dominar, natural al hombre [...] no puede ser contenida sino por el doble juego del poder religioso y del poder político, de la religión y del gobierno". Para lograrlo, los llamados filósofos "predicaron el ateísmo a los Grandes y el republicanismo a los pueblos: ellos librarían del yugo de la religión a los que deben mandar y del freno del gobierno a los que deben obedecer [...] Pero la filosofía no proponía una destrucción sin reemplazo: reemplazaba las realidades por las abstracciones, poniendo la razón en lugar de la religión y la ley en lugar del poder".

Se procedió, entonces, a instaurar no sólo un nuevo dogma sino también una nueva moral, que supliese a la cristiana. Bonald denuncia con vehemencia el abuso que la Revolución hizo de la palabra "virtud", buscando exaltar precisamente lo contrario de las virtudes cristianas. De este modo pasaron a ser virtuosos los peores atropellos, como la masacre de Lyon y la ejecución metódica de sus habitantes por parte de Fouché, quien se justificaría declarando "haber derramado mucha sangre impía por humanidad, por deber". Y cuando Carrier ordenó arrojar decenas de miles de víctimas en las olas del río Loire pedía que se juzgase bien su intención, sosteniendo que había sido pura y virtuosa. Importantes escritores no vacilaron en prodigar al crudelísimo Robespierre y sus amigos el calificativo de virtuosos. El mismo tirano se atrevió a escribir que "el Terror no es otra cosa que la justicia pronta, severa, inflexible, una emanación de la virtud". Por lo demás, personas "virtuosas", constata Bonald, tras haber suscitado "hombres nuevos", quisieron establecer "sociedades nuevas", donde la delación fuese una virtud, lo mismo que el asesinato. Dichas "virtudes" llegaron a tener sus "héroes", sus "mártires". Gracias a Dios, hubo también en Francia durante la Revolución acciones realmente virtuosas, y en grado heroico, como la de los sacerdotes fieles al papa, o la de los combatientes improvisados del ejército de la Vendée.

La implantación forzada de las "nuevas virtudes" implicaba la destrucción del cristianismo en su vigencia pública, tanto en el campo político como en el social y familiar. Lo que en última instancia se

buscaba, afirma nuestro pensador en su libro *Du Divorce*, era erradicar a Cristo como Mediador de salvación, impidiendo que habitase entre los franceses e implantase su ley en la sociedad. Sin Cristo como Mediador entre los ciudadanos, la nación tiende a autodestruirse en el ateísmo. Y para Bonald no es posible ni viable una sociedad de ateos. De hecho, tras la destronización de Cristo vino la declaración de la soberanía del pueblo. En su *Essai analytique* Bonald asocia lógica e históricamente la negación de la realeza de Cristo en el orden temporal a la proclamación del "dogma *ateo* de la soberanía religiosa y política del hombre, principio de todas las revoluciones". A su juicio, la máxima de que "todo poder viene del pueblo" es una máxima atea, puesto que niega o al menos exilia a Dios del pensamiento del hombre y del ámbito de la sociedad. Es también una máxima materialista, ya que coloca el principio del poder, es decir, de lo más moral que hay, en el número, que no es sino una propiedad de la materia. Máxima destructora tanto de la religión como de la política porque "los que la sostienen, atribuyen al pueblo el poder de hacer su religión, así como el poder de hacer sus leyes". Todas las aberraciones en el campo de la religión y de la política derivan de ese error realmente fontal. Cristo mismo mostró su falacia al decirle a Pilatos: "No tendrías sobre mí ningún poder si no te hubiera sido dado de lo alto" (Jn 19,11).

En su *Législation primitive* insiste Bonald en que "hay olvido de Dios y represión del hombre allí donde no hay conocimiento del Hombre-Dios". Para confirmar su aserto trae a colación las solemnes palabras que dijo Pilatos cuando presentó a Jesús ante la multitud: "He aquí el hombre" (Jn19,5). El hombre paradigmático, arquetípico. Nuestro autor se complace en recordar una y otra vez el lema paulino: *Instaurare omnia in Christo* (Ef 1,10).

No se diga, precisa Bonald en su libro *De la philosophie morale et politique du XVIII siècle*, que por lo menos la Revolución reconoció a veces la existencia de un Ser Supremo. Ello de poco sirve, comenta, ya que el Dios del deísmo, que está únicamente presente en forma teórica, y se limita a alcanzar la sola conciencia individual, es un Dios "totalmente abstracto e ideal". La presencia de Dios en el *logos* público, no puede sino ser solidaria a la acción de Dios en la constitución y pervivencia de una sociedad que merezca el nombre de tal.

Por eso en Francia declinó no sólo la religión sino también, y juntamente con ella, la sociedad. La Constitución Civil del clero, al tiempo que atentó contra la sociedad religiosa, señaló el comienzo de los ataques contra la sociedad doméstica. Así, en 1792, se introdujo la ley del divorcio, "esta facultad cruel que quita toda autoridad al padre, toda protección al hijo, y que convierte a la familia en un contrato temporal, donde la inconstancia del corazón humano estimula las pasiones y los intereses [de los cónyuges]".

La Revolución intentó, al tiempo que extinguir la Cristiandad tradicional, suscitar una nueva Cristiandad, pero invertida. En orden a ello se esmeró por sustituir el culto católico, las fiestas cristianas. Había que reemplazarlas por sucedáneos. Bonald

se burla sin reticencias de las liturgias revolucionarias, del culto del Ser supremo en el templo de la Razón, de la teofilantropía y del culto decadario.

Nuestro autor sale también al paso de una objeción muy extendida en ambientes no tan agresivos: "Los destructores del Cristianismo menos violentos –escribe– le hacen el honor de pensar o decir que éste ha sido útil a la sociedad en su infancia [...] Pero al mismo tiempo dejan entender que a una sociedad adulta como la de hoy, le hace falta otra filosofía, una filosofía más liberal (esta es la palabra de moda), que convenga a los progresos de la razón y de los conocimientos, a la independencia de los espíritus, a la elegancia de las costumbres, y que esté en armonía con el desarrollo de las ciencias, las letras y las artes [...] De este modo se piensa, aun sin decirlo, que la cristiandad debe ceder su lugar a otro sistema de sociedad". Expláyase sobre este asunto en el capítulo "De la religión" que incluye en su libro acerca de la revolución de 1830:

> Es una extraña idea la de aquellos hombres menos hostiles en apariencia a la religión, que pretenden que sus doctrinas y su culto han sido útiles en el primer estadio de la sociedad, pero hoy, con el progreso de las *Luces* y de los conocimientos, así como con los cambios efectuados en los espíritus y las costumbres, los hombres necesitan otra doctrina, y si se animasen dirían como el Mahoma de la tragedia: "Se necesitan nuevos dioses para este vasto universo" [...]
>
> El hombre nace, vive y muere con las mismas pasiones, las mismas inclinaciones al vicio y a la virtud, como con los mismos órganos y los mismos rasgos del rostro. ¿Es acaso menos codicioso, menos ambicioso, menos voluptuoso desde el progreso de las *Luces*? Se podría más bien sostener que el progreso de las artes, el aumento de las riquezas, el desorden de las revoluciones han exaltado todas las pasiones dándoles nuevos alimentos, y que lejos de debilitar los medios que la religión ofrece al hombre para reprimirlas, habría que reforzarlos con todos los que el gobierno puede disponer [...]
>
> Sin embargo, diré yo a los gobernantes: vosotros relegáis la religión a los templos, la forzáis a buscar, como a los grandes culpables, un asilo a los pies de los altares, un asilo tímido y vergonzoso; ella llama allí a sus hijos en voz baja, como la prostituta que invita a los transeúntes a lugares apartados. Vosotros la tratáis, a esta hija del cielo, como a una pestífera, y establecéis en torno a ella vuestras doctrinas de impiedad y de mentira, como un cordón sanitario destinado a impedir el contagio [...]
>
> ¿Pero acaso la política es más noble y más independiente desde que la religión está más humillada? ¿Los pueblos son más ricos desde que la religión es más pobre y reducida al estado de asalariada? ¿Es el ciudadano más sumiso a las leyes del Estado desde que el fiel es más ajeno a las leyes de la Iglesia? ¿Es Francia más considerada en Europa desde que ha paseado por doquier la bandera de la irreligión y de la rebelión? Finalmente, ¿son los reyes más respetados desde que el rey de reyes es menos honrado? [...] Cuando el Salvador del mundo preguntó a sus discípulos si en su segunda venida encontraría aún fe sobre la tierra, no es de los particula-

> res que esta pregunta debe entenderse, puesto que es de fe que habrá cristianos hasta el fin de los tiempos; debe entenderse de los gobiernos que representan la tierra, la tierra habitada, puesto que la gobiernan y la contienen íntegramente bajo sus leyes y su dirección. Ciertamente, después de lo que hemos visto de la escandalosa protección acordada por los grandes y aun por los reyes a los más famosos enemigos de la religión y de sus doctrinas [...] estamos tentados a creer que los tiempos de los que quiso hablar el Salvador del mundo han llegado.
>
> Los gobiernos han carecido de fe en la religión; han buscado su apoyo en una filosofía del todo humana, en artes corruptores, en una muelle y débil filantropía, y, desde entonces, han carecido de fe en ellos mismos y en el poder; han creído que amaban a los hombres porque no se atrevían a reprimir sus malas inclinaciones, y con demasiada frecuencia han cometido el más grande crimen de que el poder puede hacerse culpable, a saber, negar a la sociedad justicia y juicio; es eso lo que los ha perdido.
>
> Los individuos se pierden por malas costumbres, porque las costumbres son asunto individual, pero las sociedades perecen sobre todo por el abandono de la fe en los dogmas de su religión, porque la fe es cosa social.

Las palabras que acabamos de citar, que prolongan los párrafos transcritos páginas atrás del mismo artículo acerca de "la religión", nos resultan en su conjunto ampliamente clarificantes. En dicho artículo queda perfectamente denunciado el propósito de la Revolución: destronar a Cristo de la sociedad, demoler la Cristiandad, piedra por piedra. Las palabras de Bonald son como un balde de agua fría sobre las ilusiones de aquellos ideólogos. La Revolución era visceralmente optimista. Creía en el "progreso", creía que era portadora de "progreso". Bonald se aplica a demostrar cuán lejos está ello de la realidad. ¿Dónde está el progreso? ¿En las costumbres? ¿Hay progreso cuando se ven tantos crímenes, tantas rebeliones, cuando se introduce el divorcio? Se reduce la idea del progreso a los adelantos técnicos. Pero dichos adelantos no siempre mejoran a la gente. En la mente de los revolucionarios la idea del progreso se aliaba con la esperanza de un futuro mejor. Nuestro autor considera los años transcurridos, para hacer un balance. Cuarenta años de revolución, dice, ya en la época en que reinaba Felipe, el rey usurpador, imbuido del ideario subversivo. Los que gobiernan se ocupan de todo menos de lo esencial; "son administradores y no reyes, quiero decir, jefes de la cristiandad, a quienes no se les ha dado el puesto sino para conducir a los hombres por las vías de la verdad, de la religión y de la virtud".

La situación era de extrema gravedad. Ya nuestro autor lo había preanunciado en sus *Mélanges*: "Se verá en qué puede llegar a convertirse el mundo cuando no existiendo ya Dios en la sociedad, cuando su mismo nombre no sea conocido, el hombre se encontrará solo, a solas con el hombre". Se hacía necesario buscar medios extraordinarios, si se quería ir retomando, aunque fuese poco a poco, el ideal de Cristiandad. Bonald propone una salida inesperada: la convocatoria a un concilio general.

Juzgaba que posiblemente había en esos momentos más motivos que cuando se creyó necesario reunir el de Trento. Restauración religiosa pero también restauración en el campo temporal: eso era lo que se necesitaba. En su entender, la soberanía de Dios no podía quedar en el empíreo sino que debía manifestarse en la tierra. Para ello se necesitaba un delegado visible de Dios, un rey que encarnase y recibiese de lo alto el poder. La salvación en el orden político está en manos de los jefes de las naciones, afirmaba. "¡Pueda esta noble ambición tentar a algún joven monarca, y devolver a Europa la política de Carlomagno y la religión de San Luis!".

Por desgracia, los príncipes de esas épocas borrascosas no conocían ya los doctos escritos de Leibniz, Newton, y menos aún los de autores católicos como Pascal, Bossuet y de Maistre. Preferían los sofismas de Rousseau, el cinismo de Diderot, las bufonerías de Voltaire. Los buenos reyes deberán sacudir este yugo de la doctrina disolvente, y unirse entre sí, a imagen de la Iglesia. "La monarquía universal de las inteligencias es posible; esta monarquía es la que el autor y el padre del género humano ha venido a constituir sobre la tierra bajo el nombre de Iglesia cristiana, monarquía de la cual él mismo se ha declarado jefe y poder invisible, y a la cabeza de la cual ha puesto un vicario o representante visible". A raíz de estas reflexiones, vuelve otra vez a su queja de que en el siglo XVI los príncipes cristianos no se hubiesen unido al papa en su condenación del primer predicador de la reforma, que está en el origen de los desastres ulteriores.

Aclaremos un aspecto de esta cuestión, aunque pensamos que ya ha sido insinuado. Católico a carta cabal, "por razón y por sentimiento", y convencido de que no existía, en el orden moral y religioso, verdad completa fuera del catolicismo, Bonald no propugnaba en modo alguno una teocracia al estilo musulmán, donde la Iglesia se confundiría con el Estado. Las debidas distinciones debían ser conservadas: "El ministerio político debe ser distinto del ministerio religioso, como en el hombre la acción se distingue de la voluntad. Es igualmente contra la naturaleza que el obispo sea jefe político, como en Alemania, o que el jefe político sea revestido de la supremacía religiosa, como en Inglaterra". Lo importante era que el gobierno aceptase la orientación de la Iglesia en lo que toca al ámbito de las cosas morales. Por cierto que tal afirmación encontraba el rechazo de la filosofía nueva.

En sus consideraciones acerca de la Cristiandad y el cristianismo, Bonald no ha dejado de aludir al fin de los tiempos, como lo hemos advertido más arriba. El triunfo tan rotundo que estaba logrando la Revolución inclinaba su pensamiento al tema de los momentos terminales de la historia. Recordando aquellas enigmáticas palabras de San Pablo: "El misterio de la iniquidad está ya en acción; sólo falta que lo que lo detiene ahora, desaparezca de en medio" (2 Tes 2,7), señala que ciertos comentaristas aplicaron esa predicción a algún gran obstáculo que impediría la última catástrofe de la sociedad. A su juicio, dicho obstáculo parecería no ser otro que la pervivencia del imperio político de la Cristiandad, o de lo que quedaba de Cristiandad.

Se ha dicho que nuestro autor era más un político de la religión que un hombre verdaderamente religioso en lo personal. Así, por ejemplo, el padre Jules Gritti, uno de sus comentaristas, señala que Bonald no dejó traslucir experiencias religiosas interiores. Puede haber influido en ello, agrega, una mezcla de pudor y de timidez. Con todo, algunas expresiones suyas parecen desmentir aquella estimación. Por lo demás, se sabe que hacía frecuente uso de un manual de piedad, al fin del cual había agregado oraciones de su autoría, escritas con su propia mano. He aquí una de ellas: "Oh Dios, que eres el autor de todo bien, aumenta mi fe, haz que sea siempre pura, católica, ortodoxa, ilustrada, ferviente e inquebrantable; que ella no sea vencida por las dificultades y los obstáculos que me detienen en el camino de la salvación. Tú conoces la ceguera de mi espíritu y la debilidad de mi corazón; ilumina mi espíritu con las luces de una fe pura y sostén mi corazón con la fuerza de una fe animosa y operante. Creo, por cierto, pero creo débilmente, creo imperfectamente. No estoy vivamente conmocionado *(frappé)*, profundamente tocado, como debía estarlo, por las verdades de la religión, y siento que mi fe necesita el auxilio de tu gracia para que se vea aumentada". En nuestra opinión, y habiendo recorrido buena parte de su obra, nos inclinamos a pensar que Bonald era un alma visceralmente católica. Su amigo Lamennais, en su mejor época, decía de él que era un santo.

VI. El orden social y los tres estamentos de la sociedad

Es principalmente en una carta que dirige al padre de Ravignan donde nuestro autor mejor expresa su pensamiento social. El padre Gustavo de Ravignan (1795-1858) era un sacerdote jesuita que, a causa de la revolución de 1830, se había refugiado en Suiza. Tras retornar a Francia, el obispo de París le ofreció reemplazar al padre Lacordaire en el prestigiado púlpito de Notre Dame de París. Así lo hizo durante diez años. Luego, en 1855, a pedido de Napoleón III, predicaría en las Tullerías. Pues bien, Bonald, poco antes de su muerte, así le escribe:

> Señor, celebro que yo pueda defender mi ortodoxia junto al hombre que defiende tan bien y tan elocuentemente la verdad católica. Yo he considerado la religión cristiana menos como una doctrina que como una sociedad madre y tipo de todas las demás. Por eso le he aplicado las características de toda sociedad y las tres personas sociales, poder, ministerio y súbditos, tres ideas que se relacionan con toda naturalidad [...] Razonando según esa idea y remontándome de los hechos humanos a los hechos divinos e históricos, como usted lo ha desarrollado con tanta claridad, he llegado casi sin quererlo a considerar a Jesucristo como el mediador, el juez, el ministro, en la sociedad religiosa, ministerio que la Iglesia proclama cuando termina todas sus oraciones por nuestro Señor Jesucristo, etc., y que el evangelio nos enseña cuando Jesucristo dice que no habla por sí mismo sino de parte de

su Padre, poder supremo de la sociedad; también cuando dice a sus discípulos: yo os envío como mi Padre me ha enviado, y en cien otros pasajes donde se considera como recibiendo de su Padre lo que transmite a sus discípulos [...]

He visto en la sociedad política la nobleza-juez, también mediando entre el poder-rey y el pueblo-súbdito [...], y he sido conducido, puedo decir, casi sin quererlo y sin haberlo pensado, a considerar al juez mediador o ministro Jesucristo colocado asimismo entre Dios-poder y los hombres-súbditos, a considerarlo como Dios-hombre y hombre-Dios, sin creer que esta aproximación entre las tres sociedades, la doméstica, la política y la religiosa, tuviese nada de indigno o de atentatorio a la majestad divina, puesto que Dios se mira a sí mismo como el padre del género humano, y al género humano como una familia, y es el autor de toda paternidad, proclamándose también rey, el rey de todas las sociedades, aun la política y humana [...]

No deja de resultar enaltecedora esta consideración de la sociedad humana a la luz de la sociedad divina, como si fuera un reflejo de la Trinidad. Concluye su carta exhortando al sacerdote "a seguir refutando ese racionalismo vago que ha seducido a tantos espíritus y que los conduce al ateísmo, último resultado del protestantismo [...]".

En su capítulo sobre Bonald, que integra el *Libro negro de la Revolución,* señala Alibert que nuestro autor considera la sociedad como una relación estructural necesaria, derivada de la naturaleza misma del hombre. Dicha sociedad es siempre trinitaria, según lo acabamos de señalar, a imagen de la sociedad divina. Ante todo está la sociedad doméstica, donde el padre es el poder, la madre el ministro y el hijo el súbdito. Luego la sociedad política, donde el poder es empuñado por el monarca, y se ejercita por medio de los ministros en favor de sus súbditos. Finalmente la sociedad religiosa, con la autoridad pontificia, el clero y los fieles.

En varios lugares, Bonald vuelve sobre el mismo tema. En la *Demostración filosófica del principio constitutivo de la sociedad,* por ejemplo, determina con más precisión los tres elementos que constituyen toda sociedad, siempre como reflejo del orden trinitario. Sitúa las luces doctrinarias en los ministros de la religión, la propiedad en la nobleza, y el trabajo y la industria en el tercer estado. Este último, agrega, puede adquirir las luces, la nobleza y la propiedad por la educación. Si se rompe la armonía, las partes de la ciudad entran en conflicto entre sí. En dicho caso, a imagen de lo que le sucede al hombre cuando se abandona a las pasiones desordenadas en desobediencia a la razón, el edificio político se resquebraja. En otra de sus obras, *Législation primitive,* se refiere también a lo que llama "cadena de jerarquías de poderes". En primer lugar Dios, afirma, poder soberano sobre todos los seres; luego el Hombre-Dios, poder sobre la humanidad entera que Él representa en su persona divina; después el hombre-jefe del Estado, con poder sobre sus súbditos, representando a todos en su persona pública; finalmente el hombre-padre, con poder sobre los miembros de su familia,

representándolos a todos en su persona. Así se constituye la cadena o jerarquía de los poderes sociales.

Pero ahondemos ahora en lo que aquí más nos interesa y es la visión que tiene Bonald del tejido político y de los diversos estamentos que integran la sociedad.

La terna Poder - Ministro - Súbdito, se corresponde a otra terna: Causa - Medio - Efecto. El poder, que compete al monarca, es causa primera y, por tanto, de origen divino. El ministro es el medio, que tercia entre el rey y el pueblo. Bonald entiende la palabra ministro en el sentido tradicional de "minister", o sea, quien ejerce el "ministerium", y lo considera encarnado en la nobleza, ya que ésta cumple una función esencial de mediación, de consejo y de conservación del poder y de la sociedad. El pueblo es súbdito o efecto, y se encarna principalmente en quien trabaja la tierra, única verdadera riqueza y fuente de valor económico. Tal es, a juicio de Bonald, la división de clases natural y jerárquica, que salva al honor y la dignidad de sus miembros.

Analicemos los tres estamentos. Del lugar del *monarca* en la sociedad hemos tratado en diversos lugares. Ya señalamos cómo Bonald lo considera dotado de un poder absoluto, pero ello entendido en oposición al poder arbitrario, es decir, aquel en que uno solo, sin ley y sin regla, gobierna a su arbitrio y según sus caprichos. El poder absoluto que caracteriza al verdadero monarca no será nunca para nuestro autor sino un poder independiente de los hombres sobre los cuales gobierna; como el poder del padre es independiente de los hijos, el poder del rey

lo es también respecto de sus súbditos, y el poder de Dios en relación con los hombres. El poder arbitrario, en cambio, es el propio del déspota, que no obra más que a su placer. Algo semejante dirá del "pueblo soberano", que en el fondo es arbitrario, ya que, según la doctrina de Rousseau, tiene siempre el derecho de cambiar sus leyes, cualesquiera sean. El rey legítimo, en cambio, está necesariamente acotado, debiendo respetar las leyes divinas, las leyes naturales y las leyes fundamentales de la nación.

Cuando Bonald se refiere al segundo estamento, el de la *nobleza,* no oculta su admiración por quienes lo integran. Como lo hemos señalado, él mismo pertenecía a una de esas familias del patriciado provincial, indefectibles en su fidelidad al rey. Bien señala M. Toda que habiéndose habituado desde sus mocedades a ver la sociedad de entonces con los ojos de un joven respetuoso de los principios de educación que le habían inculcado, probablemente jamás hubiera experimentado la necesidad de teorizar su adhesión a esos principios si no hubiesen sido brutalmente puestos en cuestión por la Revolución. A su juicio, la nobleza, si era auténtica, suponía una "distinción" innata, hereditaria, que se transmitía de una a otra generación, en un ambiente católico y de veneración afectuosa por las familias tradicionales distinguidas, según lo señala en su *Teoría del poder político y religioso.*

La palabra "distinción" parecía convenir de modo peculiar a los miembros de la nobleza, personas realmente "distinguidas". El Estado invitaba a esas familias, aunque fuese de manera implícita, a no pre-

ocuparse tanto de sus problemas personales o de sus propios negocios, para poder mejor abocarse al servicio de la sociedad; sería la única manera de mantenerse fiel a su pasado de abolengo, de "ennoblecerse" sin cesar. Asimismo la nobleza más auténtica era la que hundía sus raíces en la tierra. "En nuestras sociedades –escribe Bonald–, y particularmente en Francia, [floreció] la agricultura, donde la nobleza doméstica se aliaba naturalmente a la nobleza política". Por lo demás, el "noble" fiel a su misión social, estaba siempre disponible al servicio del Estado. Sólo así podía conservar su dignidad, en la renuncia generosa a compromisos o profesiones que lo pusiesen en dependencia o al servicio de los particulares. "No eran leyes, pero eran costumbres, más poderosas que las leyes".

Por eso los nobles se mostraban totalmente refractarios al oficio de los comerciantes. En cambio sí aceptaban con gozo el servicio de las armas, mediante el reclutamiento voluntario, que liberaba a los demás de la conscripción obligatoria. Así entendida y practicada en épocas gloriosas, "la nobleza era el ministerio del poder y como el sacerdocio de la realeza, [el noble] era el servidor del público", cumpliendo de este modo en su persona el grande y admirable principio del Evangelio aplicable a todas las autoridades, por eminentes que fuesen, de "que el que quiere ser el primero entre vosotros sea el servidor de los demás" (Mt 20,27). Los miembros de este estamento eran por lo general de recursos modestos, ya que las grandes fortunas se hacían entre los que se dedicaban al comercio o a la industria.

A pesar del alto concepto que Bonald tenía de la nobleza, no por ello dejó de medir la decadencia de dicho estamento en sus tiempos y el triste papel de muchos nobles felones en la Revolución. Comparando Le Play la postura de Bonald con la de Maistre en esta materia, señala: "No se encuentra en los escritos de J. de Maistre sino un solo pasaje donde señala la terrible responsabilidad que pesa sobre nuestra antigua clase dirigente. Bonald ha sido más osado". Llegó éste a decir, precisamente en carta a de Maistre, que en su tiempo la nobleza faltaba por doquier, quizás porque sus miembros habían sido devorados por el atractivo del bienestar: "La molicie, el placer, la vanidad, el furor de los goces y los lujos han bastardeado esas antiguas razas, mi querido conde; el poder desfallece porque ya no tiene *ministros*, y jamás una familia perece si no es por la falta de quienes están encargados de conservarla".

¿Se hubiera podido intentar una recuperación de la nobleza herida? La Revolución se había propuesto destruirla de raíz y sustituirla por una nueva clase dirigente, por nuevos "ministros", en el lenguaje de Bonald. "La razón que se da para abolir toda herencia e incluso la herencia real –escribe nuestro autor–, es que la capacidad legislativa no se transmite como una herencia, porque hoy no queremos sino «capacidades», palabra que se ha puesto en plural, como si ellas fuesen más comunes que antes. Es, por el contrario, una prueba de que ellas nos faltan, y que jamás hubo menos capacidades propias para el gobierno que desde que las capacidades legislativas, literarias, comerciales, industriales, geométricas, químicas, administrativas, etc., han

sido miradas como capacidades políticas". Es una desgracia ser gobernados por quinientas o seiscientas "capacidades deliberantes". Todos pretenden su parte de poder, todos pretenden ser autoridad. "Es cierto, la capacidad no se transmite como una herencia; pero el buen sentido, los buenos principios, el afecto por el país, la fidelidad al soberano, el respeto por la religión y por los juramentos, las primeras de todas las capacidades pasan mucho más de lo que se cree de los padres a los hijos". Por lo demás, y ello no deja de ser significativo, agrega Bonald, quienes han resuelto liquidar la nobleza, buscan asimismo abolir toda otra herencia, aun la doméstica. Todos somos iguales, no hay sucesión de padres a hijos, no hay tradición "y siempre por la razón de que las capacidades no se transmiten por la vía de la sangre". En última instancia, "la herencia que ellos querrían hacer desaparecer más que ninguna otra es la herencia de los recuerdos".

Según la mentalidad revolucionaria, todos son llamados a los cargos políticos, es decir, a participar en el poder. "Los mismos hombres pueden ser pares o diputados sin dejar el taller o el mostrador". Un cierto furor por acceder a los cargos públicos se ha coaligado con aquel odio por la herencia, que no es sino la expresión del resentimiento y la mezquina venganza de una baja envidia. "La revolución ha dado a la nobleza un destino especial, ha hecho de ella el objeto de su odio y de sus declamaciones, porque es preciso, como dice Montesquieu, que «la democracia tenga siempre algo que temer, es decir, que odiar», tales son los sacerdotes y los nobles". El Estado será así servido por hombres

desplazados, o familias desheredadas, que han accedido al poder a fuerza de insistencia, de pertinacia y de intrigas. "Esta irrupción de todos en la cosa pública, esta participación en el poder para el cual no estaban preparados ni por su fortuna, ni por su educación, ni por su profesión, ha poblado las cámaras legislativas o los empleos administrativos de mediocridades vanidosas, que no han sabido más que prestarse a proyectos de instigadores hábiles o de caracteres ardientes que han creído procedente todo lo que la revolución les ha hecho posible".

Bonald piensa que, prácticamente, la nobleza ha desaparecido como estamento de la sociedad. A los pocos nobles que aún quedan, ya no se les confiere ningún derecho, ni se les atribuye ninguna función, ningún privilegio. En su opinión, algo de ese castigo es merecido, ya que varios de ellos, sobre todo los que habitaban París y frecuentaban la corte, no se habían preservado más que los demás del contagio de las falsas doctrinas que se estaban propagando desde hacía medio siglo; ablandados, asimismo, como lo señalamos antes, por el gusto del boato y de los placeres, que les hizo desdeñar la austeridad de sus deberes.

Nuestro pensador aporta aquí un dato fundamental para comprender el emprendimiento de la Revolución. Y es que la decadencia de la nobleza trajo consigo la aparición de la *burguesía*. Ello se había ido preparando desde hacía tiempo; "desde la reforma" el espíritu de cruzada y de magnanimidad fue cediendo su lugar al "espíritu mercantil". El proceso se llevó a cabo de manera lenta pero deci-

dida. "Abandonando la vida agrícola, la burguesía se erige en fuerza nueva, en clase media, es decir, a mitad de camino ente el estado de súbdito y el de ministro". Un término clave para explicitar la apetencia primaria de esta nueva clase política aparece en el lenguaje bonaldiano hacia 1830: la palabra codicia (*cupiditas*). La sociedad nueva no está ya fundada en los valores de la tradición heredada sino en el lucro, el deseo de amontonar siempre más, de donde el desorden y desequilibrio social, cuya consecuencia más irritante a los ojos de nuestro autor sería la miseria de los obreros. La vieja sociedad, cuyo criterio de jerarquización era el honor y la dignidad, se vio progresivamente reemplazada por una sociedad de clases, donde el criterio de jerarquización es el dinero.

Bonald se detiene en el análisis de la burguesía, nuevo estamento que aparece protagonizando la Revolución. Dicho sector, afirma, dio un primer paso fuera de la sociedad doméstica y de la vida agrícola, ámbitos propios de la sociedad tradicional, cuando se dedicó al comercio y la práctica de los negocios. Entonces dejó el campo para mudarse a las ciudades, donde podía ejercitar sus nuevas actividades con mayor comodidad y provecho. El nuevo estamento fue tomando ubicación entre la sociedad puramente doméstica y la sociedad pública. La burguesía no es, pues, un estado definitivo, sino transitorio, de expectativa, de cierto malestar, del que incesantemente tiende a salir. Tal situación le trae descontento, y la predispone a las revoluciones. No por nada la codicia de lo que se llamaba "privilegios de la nobleza" estuvo en el principio de la Revolución y llevaría a los pillajes, violencias y crímenes que cometieron una parte de los ciudadanos contra sus propios hermanos, padres, amigos y vecinos.

En cuanto a los famosos privilegios, ya la nobleza había renunciado a ellos, y, como señala Bonald, en ese siglo de codicia, también lo que quedaba de nobleza comenzó a codiciar los nuevos privilegios de la burguesía, que ahora ocupaba todos los empleos lucrativos de la administración. Por lo demás, la nobleza pobre de las provincias no podía competir con la burguesía rica de la capital. Una breve mirada a lo que sucedió al comienzo de la Revolución esclarece mejor el proceso. Cuando la apertura de los Estados generales, cuya composición fue confiada "a un ministro protestante, demócrata y banquero", como lo califica Bonald, la burguesía, bajo el nombre de "tercer estado", fue llamada, contra la costumbre, en número igual al de los otros dos estamentos y pronto se encontró en número superior, a causa de las defecciones que se produjeron en el bajo clero y la alta nobleza. Entonces los Estados generales se convirtieron en asamblea popular bajo el nombre de asamblea nacional, y los burgueses se lanzaron a una carrera de búsqueda ardiente y exclusiva de bienes materiales, lo que hizo perder a la nación todo interés por los asuntos morales.

La aparición de la burguesía y el análisis de su nueva cosmovisión indujo a Bonald a ofrecer algunos esbozos de crítica al capitalismo, si bien desde "la derecha", si queremos recurrir a una expresión tan manoseada. La revolución de 1830, ampliamente imbuida en el espíritu original de la Revolu-

ción francesa, a juicio de nuestro pensador fue impulsada por el comercio y la industria. Marx concordaría con dicha opinión, afirmando que fueron los capitalistas quienes hicieron aquella revolución, y para corroborarlo trae a colación una frase que dijo Jacques Laffitte, político y banquero francés, partidario del rey intruso, al día siguiente de las jornadas de julio: "Ahora va a comenzar el reino de los banqueros". La crítica de Bonald no deja de ser original, al oponer la nueva sociedad burguesa liberal al *Ancien Régime*, quizás un tanto idealizado.

Así leemos en sus Reflexiones sobre la revolución que puso en el trono a Luis Felipe: "Hoy el comerciante enriquecido quiere enriquecerse aún más, y no ve término a los progresos de su fortuna. Hay, por ejemplo, en una ciudad un rico negociante que es el tirano de los comerciantes más pequeños; éstos no pueden hacer ninguna especulación sin que sean precedidos por aquel hombre a quien una inmensa fortuna y relaciones numerosas le dan las más grandes ventajas; y si por la constitución del Estado, esos mismos hombres están revestidos de funciones públicas con las cuales e incluso en favor de las cuales continúan su comercio, si logran llegar a ser diputados o pares y seguir siendo banqueros o fabricantes, resulta claro que ya no es posible luchar contra una competencia tan temible". Trátase de un cambio radical respecto a lo que acontecía en la sociedad agraria. "Se ha hablado del comercio como de un lazo universal entre los pueblos; nada menos justo. La agricultura, que dispersa a los hombres en los campos, une a los hombres sin acercarlos; el comercio que los amalgama en las ciudades,

los acerca sin unirlos, porque nada los divide tanto como la prosecución de la fortuna por los mismos medios y en la misma cantera; y en adelante habrá entre los Estados más guerras por competencia comercial que por motivos de extensión territorial".

Con la introducción de las manufacturas, se fue llevando a cabo el reemplazo de los pueblos agrícolas por "la raza enclenque de los obreros sedentarios". Los economistas, como es obvio, miraban con buenos ojos la prosperidad industrial que permitía el acrecentamiento de grandes fortunas privadas, augurando esperanzadoras expectativas para el progreso económico del país. Pero, les replica nuestro autor, ¿constituye realmente un progreso económico el que "se encuentren, al lado de algunos millonarios, millones de indigentes que trabajan mucho, ganan poco y no economizan nada?". Se dice que es el progreso de los tiempos, y que ello no puede dejar de requerir algunos costos. Admiramos, comenta Bonald, en los tiempos de Cristóbal Colón, el caminar del siglo hacia el descubrimiento de nuevos cielos, de nuevas tierras, de nuevos hombres, y el coraje de aquella gente en busca de empresas azarosas que pedían tanta audacia y un coraje a toda prueba. Pero el ardor que implicó dicha gesta no nos parece comparable con el entusiasmo de nuestros tiempos por las fábricas de tela, el furor de los paños o el algodón. "En verdad, son palabras demasiado grandes para cosas demasiado pequeñas; y un pueblo podría ser el primero de todos en el arte de fabricar, de producir, y el último en todo lo que tiende a elevar el alma, desplegar la inteligencia y honrar la humanidad".

Como bien lo señala Toda, el drama real de Francia era que tenía grandes fábricas y aminorada cultura. Y mientras que las unas crecían, con la acumulación de capitales, la otra mermaba progresivamente. Pues bien, pensaba Bonald, para preservar los valores tradicionales, puestos en peligro por la competencia económica, se habría debido favorecer a las familias rurales, afirmadas y "plantadas en el suelo", donde la autoridad del padre pasaba, después de su muerte, al mayor de sus hijos, según el modelo de la herencia real. Eran éstas, en verdad, las únicas verdaderas familias políticas, al contrario de las familias industriales, nómadas y simplemente "puestas sobre el suelo", sin haber echado raíces en la tierra.

No deja de resultar curiosa esta crítica al naciente capitalismo, y a su ulterior espíritu de "competencia", que nos muestra a un Bonald no demasiado distante de Saint-Simon, Fourier, Proudhon y Marx, si bien por motivaciones diferentes. Tanto Bonald como Fourier criticaron la ciudad moderna y asimilaron la competencia a una guerra, la fundada en intereses comerciales. Nuestro autor llegó a intuir las tesis del imperialismo, estadio supremo del capitalismo. Algunas de sus ideas han de haber influido en la ulterior doctrina social de la Iglesia, sobre todo en el magisterio de León XIII. Él se preocupó por inculcárselas a los suyos. Precisamente su hijo Louis de Bonald, cardenal arzobispo de Lyon, sería uno de los primeros hombres de la Iglesia que en tiempos de Napoleón III se preocuparían expresamente por la miseria de los obreros.

Digamos ahora algo de lo que Bonald piensa acerca del *pueblo*, el tercer estamento de la sociedad.

Acabamos de señalar con cuánto afecto consideraba al hombre concreto, admirándolo sobre todo en su condición de agricultor y de artesano. La Revolución lo había ido destruyendo de a poco, cortándole sus arraigos ennoblecedores y reduciéndolo a su individualidad. La sociedad por ella gestada, buscaba basarse en el número, con menosprecio de lo cualitativo. Refiriéndose al estudio del padre Sieyès *¿Qué es el tercer estado?*, observa Bonald que dicho sacerdote "calculaba el número de los hombres más que observar sus relaciones respectivas en la sociedad". Es decir, no el hombre integrado en las corporaciones naturales, sino insularizado y autónomo. Ya Burke, refiriéndose a los legisladores modernos había dicho que "reducen los hombres a otras tantas fichas para poder contarlos más fácilmente, en vez de ver allí elementos cuyo valor respectivo depende del lugar que ocupan en el conjunto". De hecho, un pueblo que se entrega sin discusión al mecanismo electoral no es, para Bonald, sino "un vasto mercado en que la ambición compra lo que la intriga vende; donde el hombre, ya adulador, ya insolente, se humilla y se hace buscar; en que el elogio descarado de sí, la detracción de los otros, y a menudo la calumnia, la venalidad, la captación, son vías ordinarias de fortuna [...]". En cuanto a las asambleas que brotaban de este mecanismo, si bien incluían algunas personas de talento, accedían también a ellas numerosos hombres mediocres, y hasta nulos, "que nada agregan a la masa de las luces, sino solamente a la suma de los votos".

Bonald se ha explayado sobre este tema en un apartado acerca de "La soberanía", que se incluye

en sus reflexiones sobre la revolución de 1830. Los políticos modernos, afirma, tienen dos opiniones acerca de la soberanía. Los católicos la colocan en Dios. Los protestantes y sus seguidores la colocan en el pueblo, e indirectamente en las leyes, que son la expresión de sus voluntades.

> El pueblo no es más que una multitud de individuos aislados, independientes unos de otros en su ser moral como [lo son] en su ser físico, por tanto cada uno tiene su voluntad, como tiene sus órganos; de ello se sigue que el "pueblo" es una ficción en que se hace abstracción de los individuos que lo componen para hacer de ellos un ser colectivo, ser ideal, ser de razón, que no se puede ver, oír, ni tocar [...] A este ser ideal y sin realidad individual se lo reviste de todas las perfecciones, de todas las cualidades y de todos los poderes; se le atribuye una voluntad, una razón, una fuerza, no pudiendo tener sino las voluntades casi siempre contradictorias de los individuos.
>
> También un ejército es una reunión de individuos, pero no es ni una abstracción, ni un ser ideal y de razón, porque es un cuerpo y un cuerpo organizado, que tiene su jefe y sus miembros, es decir, un poder y ministros; así un ejército es una sociedad y una sociedad en armas, la más perfecta imagen de una sociedad monárquica. Su jefe se llama "general" [...], palabra que expresa la unidad del cuerpo del cual el "general" es el representante universal; es el ejército entero reducido en cierta manera a su más simple expresión, puesto que el "general" habla solo y obra en nombre del ejército.

> Así, antes de toda organización, el pueblo no es sino una multitud; pasa a ser un cuerpo con su jefe y sus miembros; no era soberano, no era nada, se ha vuelto súbdito, porque ha reconocido un poder; volvería a ser multitud si perdiese su organización.

La soberanía del pueblo es, pues, un disparate político. Ya Bonald lo había afirmado en el prefacio de su primera obra, *Teoría del poder.* Allí leemos: "Los hombres han afirmado que la soberanía residía en el pueblo. Es una proposición general o abstracta, pero cuando se quiere aplicarla a la historia o por la historia, se encuentra que el pueblo nunca ha sido y no puede ser jamás soberano, porque ¿dónde estarían los súbditos cuando el pueblo es soberano? Si se quiere que la soberanía resida en el pueblo, en el sentido de que tenga el derecho de hacer leyes, se encuentra que en ninguna parte el pueblo ha hecho leyes, e incluso que es imposible que un pueblo haga leyes, y que nunca ha hecho ni puede jamás hacer sino adoptar leyes hechas por un hombre llamado por esta razón legislador. Ahora bien, adoptar leyes hechas por un hombre es obedecerle, y obedecer no es ser soberano, sino súbdito y quizás esclavo. Por tanto esta proposición general o abstracta: «La soberanía reside en el pueblo» nunca ha recibido ni puede recibir aplicación alguna; por tanto es un error".

Lo que sucede en la práctica es que del pueblo se entresaca a algunos y se los convierte en representantes de los demás, "se los llama a pasar, sin noviciado y sin preparación, del gobierno de sus fa-

milias al gobierno público, al que son en su mayoría extraños por sus ocupaciones y sus hábitos". Se los hace legisladores o administradores, "y se vuelven así, como por imposición de manos, jueces de todas las personas". De este modo se constituyó el poder revolucionario. "Desde hace cuarenta años vemos maniobrar todos los años a esas asambleas de electores, de elegidos, de legisladores, de administradores; por el estado en que hemos caído podemos juzgar de la sabiduría de las leyes que ellos nos han dejado, y en esta inmensa cantidad de leyes, cuántas que están desde hace tiempo olvidadas, cuántas otras que hay que rehacer todos los años, y cuán pocas de las que han sobrevivido pueden justificarse a los ojos de la razón, de la religión y de la política".

Bonald entiende que detrás del procedimiento electoral se esconde una cuestión teológica, la negación de la soberanía de Dios. Porque dos son las posibilidades: o soberanía de Dios o soberanía del pueblo. "La negación de la existencia de Dios es el ateísmo individual y especulativo, la soberanía del pueblo es la negación de la soberanía de Dios, el ateísmo político y social". Como si Dios, autor y conservador de la sociedad humana, hubiese abdicado de su soberanía, confiando el cuidado de su obra a la multitud ignorante y apasionada. El Dios eterno se hizo hombre para ser conocido, adorado y amado de los hombres. Luego de vivir, morir y resucitar, nos ha dejado su presencia real sobre los altares, su enseñanza en los libros sagrados, y en la sociedad que ha fundado el paradigma de toda constitución natural de la sociedad. Ha querido ser rey de reyes, aquel por el cual los reyes reinan y los legisladores promulgan leyes justas y sabias; ha querido ser la piedra fundamental del edificio social; todo el que choca contra ella será quebrantado. Es lo que han olvidado los jefes de las naciones cristianas. Más aún, para mejor escapar a ese Señor soberano, que tanto parece molestarlos, se han quedado con una realidad abstracta de Dios; es el deísmo, un ateísmo camuflado.

Nuestro autor vuelve sobre aquella idea de la que ya nos había hablado, y es que el mito de la soberanía del pueblo nos ha llegado por la intermediación del protestantismo, una religión que no tiene altar, ni sacrificio, ni nada sensible, sino sólo palabras. Al colocar el poder religioso en la asamblea de los fieles, se adelantó a quienes quisieron poner el poder político en la multitud de los súbditos. El libre examen, que está en el origen de las variaciones de la doctrina protestante, ha llevado a creer que cada cual tiene su verdad; libertad montaraz que llevada al ámbito de la política hace que cada quien pueda pretender todo o rechazar todo, llamando razón a la pasión que lo impulsa. Es la anarquía. "La autoridad que cada cual se atribuye sobre la creencia –dirá el republicano Edgard Quinet– conduce necesariamente a la soberanía del pueblo en materia política; ¿cómo aquel que es soberano en el dogma no lo será en el gobierno?" Para él, como para Bonald, es una verdad inconcusa que "la Revolución supone, contiene, envuelve y supera a la Reforma".

La soberanía del pueblo no era para nuestro autor una falacia adjetiva de la Revolución sino un despropósito sustantivo. "El gran error de este tiem-

po –nos dice–, es creer que los pueblos quieren a toda costa ser representados. No, ellos quieren ser gobernados, es su derecho, como es el deber del poder gobernarlos, y demasiado a menudo se los quiere representar tan bien para gobernarlos muy mal; la representación no es más que una abstracción peligrosa". Bonald pensaba que el triunfo de la democracia liberal sería la tumba de Europa. "No cesaré de repetirlo: Francia republicana será el fin de la Europa monárquica, y la Europa republicana será el fin de la civilización, de la religión, de la política, el fin de la sociedad, el fin de todo".

Como se ve, la Revolución apuntó a destruir el orden temporal, la jerarquía de sus estamentos. "Sin embargo –escribe Bonald– la sociedad disuelta tiende a recomponerse por el restablecimiento de un poder general, porque el hombre no puede existir sin sociedad, ni la sociedad sin poder general. Se eleva, pues, en un solo poder: elabora una constitución. Pero ¡qué poder, Dios mío! ¡y qué constitución! Tiene sus leyes fundamentales; tiene una religión pública, es el culto de Marat; tiene un poder único y general, es la muerte; tiene distinciones sociales, son los jacobinos, sacerdotes de este culto y agentes de este poder. El poder tiene un representante, es el instrumento de los suplicios; este monarca tiene ministros, son los verdugos; tiene súbditos, son sus víctimas". ¡Cruel caricatura!

VII. Las grandes amistades

Bonald cultivó un trato amical con varios de sus contemporáneos. Asimismo, tras su muerte, recibió la admiración de varios pensadores, lo que es también una expresión de amistad intelectual. *Madame de Sèze*, por ejemplo, cuñada de uno de los defensores de Luis XVI, fue una de las destinatarias privilegiadas de la correspondencia epistolar de nuestro autor.

Pero destaquemos más puntualmente su amistad con el vizconde de *Chateaubriand*, autor del espléndido libro *Le Génie du christianisme*, que apareció a comienzos del siglo XIX. Dicho autor decía que si eran tantos los que escribían contra la religión, él se proponía defenderla. Cierto es que el destacado escritor priorizaba en su apologética el argumento sentimental. No pocos coincidían con él, en la convicción de que mejor que defender la religión con la filosofía era hacerlo con razones sacadas de las mismas pasiones que usaban los adversarios para improbarla, adornándolas con todos los encantos de las bellas artes. Bonald, a despecho de la solidaridad de combate en la causa que lo unía a Chateaubriand, no pensaba de la misma manera. Al tiempo que felicitaba al autor por su intento le decía: "Nosotros también, los cristianos, podemos llevar nuestra causa al tribunal de la razón, y desafiar a nuestros adversarios a oponernos pruebas más fuertes y numerosas". Sin embargo la gente entendía que ambos estaban mancomunados en la lucha común. Incluso los adversarios: "Un partido bastan-

te numeroso y muy animado –anotaba Saint-Simon en 1803–, trabaja por devolver a la religión cristiana su primer vigor. Los señores de Bonald y de Chateaubriand son los jefes de este partido".

En ocasión de dos largos artículos que Chateaubriand le dedicó en el *Mercure*, con motivo de lo cual Bonald apuntó que el autor de *El Genio del cristianismo* era "el docto arquitecto del templo del cual nosotros no somos sino el hábil decorador", nuestro autor dejó constancia de que no le agradaban "las pruebas del sentimiento", aunque estuviesen adornadas "de toda la pompa y de toda la gracia del estilo". Dichas pruebas, observaba, tan atractivas para los jóvenes, pierden algo de su vigencia cuando los lectores se van haciendo mayores; otro tanto acontece con las pruebas históricas. "En cambio las pruebas racionales consolidan su influencia con el pasar del tiempo, porque la razón se esclarece más". Durante el Consulado, se habían sentido muy próximos; Chateaubriand se inclinaba ante "la convicción de su fe [de Bonald] y la fuerza de su lógica". Los elogios eran mutuos. Pero cuando llegó la Restauración, las relaciones de ambos comenzaron a deteriorarse. Chateaubriand se adhirió al nuevo régimen más de lo que hubiera deseado Bonald, confiándole éste a de Maistre que aquél lo consideraba como un hombre "anticuado, que sueña con cosas de otro siglo". Por medidas concretas del gobierno tocantes a la censura se distanciaron aún más, al punto de que la amistad acabó por desaparecer. Bonald nunca le perdonaría a Chateaubriand su ulterior complicidad con la izquierda, en tiempos de Carlos X.

Otro de sus amigos fue el padre *de Lamennais*, en su época gloriosa de contrarrevolucionario. Luego, como es conocido, éste se desvió, pero cuando en 1832 el papa condenó sus ideas en la encíclica *Mirari vos*, Bonald quedó impresionado al enterarse de su obediencia. "Imagino –notaba– la extrañeza con que nuestros deístas y nuestros ateos han debido quedar impresionados al ver a uno de los más grandes escritores y de los más eruditos, que pudiendo con la sola dignidad de su talento defender sus opiniones y prolongar la lucha, la dio por terminada a la voz del soberano pontífice, y aun sin ser nombrado en la encíclica ni abiertamente condenado por la Santa Sede". Lamentablemente Lamennais desmentiría el juicio de Bonald cuando, poco después, publicase el terrible panfleto que tituló *Paroles d'un Croyant*. "El padre de Lamennais –diría Bonald en 1837– ha quemado sus naves, y para traerlo de vuelta sería preciso el golpe que derribó a Pablo en el camino de Damasco".

En cambio nunca fue desmentida la amistad de nuestro autor con el conde *Joseph de Maistre*. Fue en 1812, año en que este último era representante del rey de Cerdeña en San Petersburgo, cuando Bonald entró en contacto epistolar con él. Recientemente la editorial Clovis, de Francia, ha publicado doce cartas de Bonald a de Maistre. Si bien los dos pensadores nunca llegaron a conocerse personalmente, la afinidad es evidente, a pesar de la diferencia de caracteres, uno más burlón y el otro poco apto para la ironía. De Maistre le aseguraba a Bonald que era el hombre a quien más estimaba, tanto en su persona como en sus escritos. Le en-

cantaba la "coincidencia de ideas" que los unía, y en carta de 1820 le hacía esta confesión: "A menudo, leyéndolo, me sucede estallar de risa encontrando allí los mismos pensamientos y hasta las mismas palabras que descansan en mis portafolios". Bonald, por su parte, en carta que tres años atrás le había escrito a su amigo, le expresa el gozo que le suscitaba dicha coincidencia, lo que confirma, señala, la verdad de sus propios pensamientos; ha experimentado el consuelo que un hombre perdido en el desierto experimentaría al oír la voz de otro que viene en su socorro. Le admira, agrega, "encontrarse, sin comunicación previa, en concierto de pensamientos y de opiniones"; ambos, sin conocerse, han llegado a los mismos resultados; "tengo necesidad, para creerme a mí mismo, de un testimonio como el suyo". Más aún, "en sus bellas *Considerations* está usted, Señor, y está todo entero; yo diría que también estoy yo, porque allí encuentro todos mis sentimientos y todas mis opiniones". Cuando de Maistre publicó su obra *Du Pape*, nuestro pensador le escribe: "Ha presentado al papado, centro y primer patrimonio de toda la civilización del mundo y de toda perfección moral de la sociedad, desde los puntos de vista más magníficos, más nuevos y más verdaderos; ha enseñado a los gobernantes lo que era en el mismo mundo político, y lo que debía ser; y, más que otro escritor, ha puesto sobre el candelero esa luz que debe iluminar a todas las naciones".

El único punto de divergencia fue la opinión de ambos sobre Inglaterra. De Maistre juzgaba que la constitución británica era una obra maestra de empirismo, el producto de una acción providencial, el mejor equilibrio jamás logrado. Bonald, en cambio, pensaba que la dualidad de poderes –el rey y el Parlamento–, con mutuo derecho de veto, era algo antisocial, o tendía a una sociedad bicéfala. Asimismo, le dice en una carta, no está de acuerdo con sus elogios del espíritu público inglés, que no es, a su juicio, sino el odio de los otros pueblos, la envidia contra todo lo superior. Por lo demás, en sus *Reflexiones sobre la revolución de 1830*, Bonald censura el cetro de hierro con que Inglaterra estrechó a la pobre Irlanda; ésta era su hermana, su hija, parte integrante de ella misma, con la misma lengua, cristiana al fin, y la había despojado de sus propietarios y de sus propiedades, no dejándole más que lo que no había podido quitarle, la religión católica. Todos sus bienes fueron entregados a una religión enemiga y a pastores que no eran los suyos.

Más allá de tales discrepancias, la conformidad fue sin embargo muy estrecha. "Sólo los nombres cambian –le decía de Maistre a Bonald– pero los principios son los mismos"; más aún, en cierta ocasión le confesó que estaba "del todo emocionado al sentir su ser intelectual ampliado en otro ser, su convicción palpitar en otra convicción tan poderosa como la suya". Tras leer una obra que Bonald acababa de publicar, le escribió: "He leído con delicias su excelente libro [*Recherches philosophiques*]; pero, ¡mire que desgracia! Yo soy quizás el único hombre en Europa que tenga el derecho de alabarlo. ¿Es posible, Señor, que la naturaleza se haya divertido en poner dos cuerdas tan perfectamente de acuerdo como su espíritu y el mío? Se trata de

un fenómeno único". Bonald, a su vez, refiriéndose a de Maistre, afirmaría en 1830: "Un periódico me ha hecho el honor de llamarme su discípulo; no he sido ni su discípulo ni su maestro. Jamás nos hemos visto; pero yo le considero como uno de nuestros mejores genios, y me honro con la amistad que me otorgaba y con la conformidad de nuestras opiniones. Poco antes de su muerte me escribía: «No he pensado nada que usted no lo haya escrito; no he escrito nada que usted no lo haya pensado». La aserción, tan halagüeña para mí, presenta sin embargo excepciones por ambas partes".

Cierta vez en que Bonald advirtió que de Maistre se encontraba desencantado, así lo confortó: "En nombre de Dios, Señor conde, ¡no se descorazone! Confíe un poco en la estrella de Francia. Se lo digo como hombre religioso, y sé a quién hablo. ¿Cómo desesperar de una nación que ha sido salvada, hace apenas tres siglos, por una pastora [Juana de Arco]? En tiempos de simplicidad, su salvación le vino de una mujer sencilla; en siglos de luz, vendrá quizás de gente de espíritu. Hay muy buen espíritu en Francia, y más de lo que se piensa, y si Francia puede sacudir el yugo de los revolucionarios, todos estamos salvados".

Los contemporáneos y la posteridad unió a ambos amigos en un encomio común. J. Barbey d'Aurevilly diría de ellos: "El conde de Maistre y el vizconde de Bonald, a los que casi se podría llamar los Padres laicos de la Iglesia romana [...]". Y J. Michelet: "En nuestros días, los campeones del clero (los Bonald y los de Maistre) no pertenecen al clero".

Los elogios a Bonald se prolongaron durante mucho tiempo. Así el poeta Alfonso de Lamartine reconocería que era "la más noble y pura figura que el *ancien régime* pudiese presentar al nuevo". Cuenta, asimismo, que cuando, siendo joven, lo vio por primera vez, a comienzos de la Restauración, era "de una edad ya avanzada, de una estatura imponente, de un rostro noble, luminoso y dulce [...] Su voz era profunda como una voz que brota del alma. Su conversación se derramaba con ese descuido gracioso y grave de un espíritu que se sosiega para reposar". Del mismo Bonald, anciano y retirado, diría el padre Lacordaire: "Si M. de Bonald hubiese vivido en la Antigüedad, su senectud se hubiera visto rodeada de una posteridad numerosa; y hubiese levantado su cabeza con gloria por encima de sus hijos; pero ha vivido en nuestra edad, en que sólo la Iglesia reúne a sus hijos bajo sus alas, y el hombre que ha dicho de su siglo tan profundas verdades, que ha sacado a tantas inteligencias de caminos extraviados, vive solitario en las montañas, y no recibirá sino de la mano de Dios la noble corona del genio y de la virtud".

Louis Veuillot así recomendaba la lectura de sus obras: "Creeríamos haber hecho un gran servicio a nuestros lectores si los decidiésemos a abrir esos libros luminosos, a los que se designa con una especie de espanto como la región de las tinieblas". Y agrega estas líneas que querían reparar la memoria del gran muerto, sobre el cual pesaba la lápida de las injurias: "Con espíritu firme, penetrante, muy culto, con un gusto exquisito, una amenidad perfecta nunca desmentida, al igual que sus convicciones, duran-

te un combate de cuarenta años; con una vida recta, modesta, entregada a las letras [...], con esos méritos y esas virtudes, no encontró sino la impopularidad más violenta que jamás haya existido".

Charles Maurras llamó a Bonald "nuestro maestro ilustre". En 1939, cuando promunció su discurso de recepción en la Academia francesa, quiso nombrar, en signo de reconocimiento, entre los escritores miembros de dicha corporación, y en primer lugar, a Luis de Bonald, "el precursor en tantas materias, y que fue tan mal entendido".

VIII. Durante la Restauración

Al concluir el curso del año pasado, cerramos nuestras consideraciones sobre la Revolución francesa, analizando la figura de Napoleón y su significado dentro del emprendimiento revolucionario. Allí señalamos que, según numerosos pensadores, Napoleón, nuevo protagonista de la política francesa, asumió el ideario de la Revolución en lo que tenía de sustancial, con algunas correcciones. Es cierto que, al comienzo, Bonaparte no miró con malos ojos a Bonald. Se ha dicho que el general, cuando estaba de campaña en Italia, había leído su libro *Teoría del poder político y religioso,* causándole admiración. Más aún, siendo emperador, hizo lo posible para que Bonald entrase en la Corte, pero en vano. Bonald había ya advertido quién era Napoleón. Un amigo de nuestro autor cuenta que en cierta ocasión éste lo había convencido de que no se prestase a una entrevista con Bonaparte: "Guárdese bien de no verlo nunca; su palabra es seductora; él lo abrazaría y lo arrastraría quizás a donde usted no quiere ir". Él mismo no dudó en tomar las debidas distancias.

Con motivo de un artículo que publicó en *Mercure* en 1806 sobre "la tolerancia de las opiniones", recibió una carta del prefecto de Aveyron, comunicándole que lo citaba el ministro de la Policía. Bonald acudió a la cita algo preocupado. Allí se le dijo: "En lugar de ocuparse en abstracciones que nunca han servido más que para turbar la tierra, M. de Bonald haría un mejor uso de sus talentos si los aplicase con sinceridad a calmar y no a exaltar pasiones que los

hechos han llevado durante tanto tiempo a tan grandes profundidades. M. de Bonald no conoce la situación del Imperio [...] Sepa M. de Bonald que Su Majestad el Emperador no estima y no recompensa más que los talentos útiles y los conocimientos positivos, que acoge las disertaciones que responden a las luces y que reprime severamente las discusiones que podrían suscitar discordias en su Imperio". Un amigo suyo, al enterarse del contenido de la entrevista, fue a verlo a Napoleón. Éste le dijo que no tenía la menor idea de ese asunto. Más aún, tres días después, le dejó un encargo: "Que su amigo venga a verme". Bonald no quiso acudir.

Ya antes, cuando Napoleón era aún Primer Cónsul, le había ofrecido reimprimir a costa suya la *Theorie du pouvoir.* Pero le puso una condición: suprimir el nombre del rey, razón por la cual Bonald se rehusó. Tampoco accedió al ofrecimiento que se le hizo de dirigir, con suculento sueldo, *Le Journal de l'Empire.* Lo único que aceptó, en 1816, tras reiteradas insistencias, fue el cargo de consejero de la Universidad. Como se ve, permanentemente se resistió a servirlo. Sin embargo sus juicios sobre Napoleón fueron por lo general matizados, ya que veía en su persona al que era a la vez el continuador y el verdugo de la Revolución. Por ello su parecer osciló entre una relativa indulgencia y una extrema severidad. En última instancia, siempre entendió que Napoleón miraba la religión como un medio de gobierno, y el culto como un gasto del Estado, en vez de considerar al gobierno como un instrumento de la religión, y al culto como la expresión religiosa del Estado.

Sea lo que fuere, y considerando a Napoleón como un peligro para Europa, el emperador de Austria, el zar de Rusia y varios reyes se coaligaron contra él en lo que se llamó la *Santa Alianza,* logrando finalmente vencerlo en 1814. Ello pudiera haber significado el fin de la Revolución francesa. Una buena señal fue que en 1815 Bonald resultó elegido diputado. Ese mismo año propuso una ley por la que se prohibía el divorcio, estimándoselo como un "veneno revolucionario". La ley fue votada en 1816. Sin embargo, el espíritu de la Revolución seguía en pie. También los vencedores estaban inficionados por las ideologías modernas y la filosofía de las Luces.

Por aquellos días Bonald le escribió a de Maistre, que se encontraba todavía en Rusia; en dicha misiva le hablaba del entorno del zar Alejandro I, uno de los miembros más conspicuos de la Alianza, haciendo especial referencia a uno de sus consejeros: "Creemos acá que junto al emperador hay un hombre muy poderoso, suizo de nación". Se refería a Le Harpe. Asimismo, le agregaba, tenía la impresión de que se estaba desencadenando una corriente de ateísmo en toda Europa "y una rabia por destruir al catolicismo llevada a su último exceso". En otra carta de 1819 le habla del zar "que nos ha hecho tanto mal y que habría podido hacer tanto bien". Concordaba también en esto con de Maistre, quien veía en el zar la mano que apoyaba "todos los delitos de la usurpación y del ateísmo". Tanto de Maistre como Bonald lo tenían por cismático y "liberal". Igualmente era sabido que en el ejército ruso la oficialidad estaba penetrada de ideas liberales, incluidos algunos oficiales de la guardia del zar.

Más allá de todo esto, como le había dicho en carta anterior: "El gran error de Europa es haber mirado a Bonaparte como [si fuera] toda la revolución, y haber creído que, expulsándolo, todo estaba terminado: era lo contrario. Él en cierta manera moderaba la revolución, pero sirviéndose de ella, y desde que esa mano de hierro no ha pesado ya sobre ella, se ha levantado más fuerte que nunca".

Bonald había puesto grandes esperanzas en el retorno de los Borbones. Con gusto se enteró de la declaración que Luis XVIII hizo pública con motivo de la muerte del infortunado hijo de Luis XVI. Le alegraba que accediese al trono "un príncipe en la edad en que la razón ha adquirido toda la fuerza que da la experiencia, y la virtud toda la solidez que da la desgracia, un príncipe que se dirija a los franceses con un lenguaje noble, sensato y conmovedor". Estaba, en verdad, lleno de expectativas: "Él lograría que el pueblo volviese a la razón por la religión y a la felicidad por la virtud; él derramaría sobre las llagas que han dolido tanto tiempo el bálsamo de la indulgencia y del olvido [...] Que asuma con coraje la tarea penosa de la realeza; sus súbditos fieles, dispersos por todas las regiones del Imperio, secundarán sus esfuerzos aportando su influencia, esclarecerán su sabiduría mediante sus consejos, harán respetar su autoridad con su ejemplo, la harán querer por sus virtudes; iellos también perdonarán! ¿Quién se animaría a vengarse cuando el rey perdona?"

¿Qué aconteció de hecho con el advenimiento de los nuevos reyes de la llamada Restauración, Luis

XVIII y Carlos X, hermanos ambos de Luis XVI? ¿Se volvió al *Ancien Régime*, corrigiéndose los viejos errores? ¿Se enfrentó con inteligencia la ideología disolvente de la Revolución? Durante los períodos de los dos reinados vemos a Bonald en plena actividad: diputado de 1815 a 1823; ministro de Estado en 1822, un cargo honorífico, pero lucrativo; par de Francia desde 1823 a 1830; y en 1827, presidente de la comisión de vigilancia de la prensa. Así, pues, en los años en que gobernaron Luis XVIII (1814-1824) y Carlos X (1824-1830), su actuación fue intensa no sólo como hombre político sino también como publicista. Detallemos mejor su participación en ambas gestiones.

1. *El gobierno de Luis XVIII*

En 1814 subió al poder Luis XVIII. Volviendo hacia atrás, recordemos cómo éste, en 1791, había huido de París a Bruselas, de donde se trasladó a Coblenza. Luego, juntamente con su hermano, el futuro Carlos X, reunió un ejército con el que penetró en Francia, si bien pronto debió retirarse. Cuando se enteró de la ejecución de su hermano Luis, se declaró regente, en nombre de Luis XVII. Al saber de la muerte de su sobrino, asumió la corona, y estableció su corte en Verona. En 1796, ante las amenazas de Napoleón, pasó a Alemania, y de allí a Mittau, aceptando el asilo que le daba Pablo I, entonces zar de Rusia. Pronto entró en tratos con Napoleón, en la creencia de que éste finalmente lo apoyaría; al ver que no era así, se refugió

en Varsovia. Tras la derrota de Bonaparte en Rusia, dirigió un manifiesto a los franceses, que encontró buena acogida. Finalmente entró en París, no sin haber publicado antes, por consejo del zar Alejandro, una declaración en la que prometía al pueblo francés las garantías de un gobierno constitucional y representativo.

Bonald, como católico ferviente y monárquico decidido, a pesar de alguna disidencia, exultó con el retorno al poder de los Borbones. En 1815 fue elegido en la cámara de diputados por el departamento de Aveyron. Más adelante su amigo Villèle, designado por el rey como jefe del gobierno, lo hizo nombrar par de Francia. En 1819, una mala noticia sacudió la nación: Grégoire, antiguo obispo constitucional y enemigo mortal de la dinastía legítima, había sido votado en representación del departamento de la Isère. ¡Cómo codearse en la Cámara con este "infame colega", este "asesino"! Bonald estaba furioso. Su primera idea fue que si Grégoire aparecía en el recinto, él renunciaría de manera estrepitosa. "Habíamos recorrido el círculo entero de los absurdos, extravagancias y crímenes –escribió entonces–, habíamos usado y abusado de todo, y podíamos creer que habiendo llegado a ese término más allá del cual no hay sino el fin y la nada, a ese punto donde una sociedad, durante mucho tiempo extraviada en las vías de perdición, debe necesariamente volver sobre sus pasos, y bajo pena de perder hasta su nombre, volver a entrar en las vías naturales de la razón y la justicia [...]". La elección de Grégoire revelaba cuán lejos se estaba de la salvación nacional.

Para colmo, pronto se emprendió la reedición de varios escritos impíos, sediciosos y obscenos, que habían sido anteriormente publicados, en plena Revolución. Si durante el Imperio no se habían vuelto a editar las obras completas de Voltaire y de Rousseau, de 1817 a 1824 aparecieron doce reediciones del primero y trece del segundo, en grandes tiradas. Helvetius, Diderot, d'Holbach fueron sacados de sus tumbas para volver a tomar parte en la nueva batalla.

La política permisiva de Luis XVIII fue decepcionando más y más a Bonald. Es cierto que lo trató con benevolencia, haciéndolo nombrar miembro de la Academia francesa. Pero la "línea general" iba por otro lado. En cierta ocasión nuestro pensador le haría decir por un tercero: "Sire, si yo he guardado la costumbre de respetar el poder, hace mucho que he perdido la de alabarlo". El rey pretendía justificarse alegando que los mejores que había encontrado eran los que habían salido de la escuela de Bonaparte. De hecho, tales candidatos estaban imbuidos en las ideas revolucionarias. Los que en realidad eran más aptos le resultaban "quemantes". Así lo advirtió Bonald: "Veo que en general se teme algunos nombres y algunas opiniones, nada demasiado definido parece convenir". Al fin, los elegidos fueron liberales, agnósticos, seguidores del duque de Orleans. En el campo religioso, el nuevo rey intentó volver al Concordato de 1516, pero al no lograrlo, refrendó el de Bonaparte, que era inicuo. No olvidemos que, siendo joven, Luis se había contagiado de filosofismo. Es cierto que luego retorna-

ría a la religión, pero ello no lo llevó a asumir una concepción católica de la política.

Además, y a pesar de las recientes desastrosas experiencias, tenía "esa enfermedad de constituciones escritas y de poder compartido". Siguiendo los lamentables consejos del zar Alejandro, promulgó una Carta constitucional, la *Charte*, imitando la Constitución inglesa, en la inteligencia de que así se congraciaría con el pueblo, desarmando intereses y pasiones hostiles a la Corona. Era algo de gobierno monárquico, mezclado con un poco de democracia o, si se quiere, un gobierno democrático mezclado con un poco de realeza. Lo que para Luis XVIII constituía la mejor prenda de tranquilidad y de reposo social era para Bonald una "caja de Pandora". Nuestro autor nos recuerda que Francia ya poseía una "constitución" antes de 1789, una constitución consuetudinaria, no escrita, ciertamente, pero no por ello menos real, que incluía tres leyes fundamentales: una religión pública, un poder público y corporaciones sociales bien delimitadas.

Se buscaba que la nueva constitución coexistiese con una república disimulada. "La monarquía nueva y la república nacieron juntas de la Revolución –escribe Bonald–, y esos dos gemelos, como Jacob y Esaú, se pelean en el seno de su madre". En la opinión de Burke, "la felicidad misma temporal de las sociedades es una consecuencia necesaria de la fidelidad de los pueblos a las leyes naturales del orden social, que son al mismo tiempo las leyes divinas emanadas del autor de todo orden". Con una visión semejante, nuestro autor se complacía

en destacar la diferencia "entre los sentimientos de dependencia noble y altiva que inspira a los hombres el pensamiento de que ellos no tienen por soberano sino a Dios, y que sus jefes no son sino sus ministros, y esta sujeción al hombre, sediciosa a la vez y servil, que resulta de la opinión de que la soberanía reside en ellos mismos, y que pueden disponer de ella a su voluntad". En su opinión, la Restauración se iba volviendo prisionera de la filosofía individualista de 1789, sin animarse a romper el marco centralista napoleónico.

Para llevar a cabo su curiosa "estrategia", la Corona se apoyó más en el partido liberal y protestante que en el católico y monárquico. Al mismo tiempo, los súbditos leales, valientes y decididos, al estilo de los antiguos vendeanos, eran mantenidos al margen. Meditando, en el ocaso de su vida, sobre este triste caso de ingratitud, Bonald escribiría: "Los príncipes cristianos no han interpretado el alcance de este noble movimiento y la influencia que podía tener sobre los pueblos esa alta lección de fidelidad a la monarquía y a la religión, de coraje, de desinterés, de abnegación de todo lo que los hombres tienen por más querido; se hubiese dicho que ellos temían para sus súbditos el contagio del ejemplo". Ahora, le señala en carta a de Maistre, estamos pagando los crímenes de los Choiseul, de los Pombal, de los Aranda, que provocaron la ruina de la Compañía de Jesús, orden tan vertebrante de la cristiandad. "La *Compañía del diablo* no podrá recular sino ante la *Compañía de Jesús*, y nosotros tenemos hombres muy nobles y muy influyentes, que preferirían volver a ver a los Cosacos

en París antes que a los Jesuitas". Como se ve, la gestión vergonzante de Luis XVIII iba resultando desastrosa.

Nunca la filosofía irreligiosa e impolítica, escribía Bonald en otra de sus cartas a de Maistre, ha reportado un triunfo más completo; una gran esperanza se ha diluido, con el apoyo de un hombre al que Dios había destinado para otra cosa; se han tomado medidas que el mismo hombre de la isla de Elba habría repudiado. Luis XVIII había, por cierto, empezado mal, promulgando aquella Carta constitucional de 1816 a que antes nos referimos, punto de encuentro de liberales y bonapartistas, ya que ambos profesaban los mismos principios. Ya no era la voluntad general de una sociedad estructurada sobre la base de su constitución natural, sino la voluntad particular de los hombres de una época determinada y decadente. "Tales fueron los auspicios con que comenzó la restauración o, mejor, con que recomenzó la revolución". Como se ve, la conducción de Luis XVIII sólo en la superficie rompió con la herencia revolucionaria.

Así se encontraba Bonald. Si bien es cierto que tan amargas desilusiones no eran suficientes como para que se quebrantase su deseo de que en algún momento triunfara realmente la dinastía restaurada, cada día parecía sentirse más ajeno a dicha gestión. "¿Qué decirle [al rey] con la esperanza de ser escuchado? ¿Qué inspirarle con la certeza de ser oído?" ¡Cuán doloroso servir la causa del rey contra el rey mismo! Cuando alternaba con personas de su confianza, les decía que el rey sería "juzgado

severamente por la historia". A Madame de Sèze le escribió en 1817: "Con todo, hay que servirlo, no solamente sin esperanza de recompensa, sino también con la certeza de disgustarle". En 1836, ya hacia el fin de su vida, afirmaría que ese "rey filósofo" había perdido todo, "la religión por la indiferencia bajo el nombre de tolerancia, la monarquía por la partición del poder, la nobleza por el patriciado de los pares".

Mientras tanto el gobierno, aparentemente equidistante entre la revolución y la contrarrevolución, iba a la deriva. "La moderación de las personas –comentará Bonald–, la moderación en la buena o la mala fortuna, son virtudes; pero la moderación entre opiniones opuestas no es sino indiferencia; es un pecado contra natura en personas inteligentes, que quieren saber y creer; la verdad no es un justo medio, como la virtud".

¡Cuán menguado era ahora el concepto que tenía de Luis XVIII! Muy lejos se hallaba de aquellas esperanzas iniciales que el monarca había suscitado en él, principalmente por la declaración que hizo pública en 1795 donde, tras la muerte del huérfano del Temple, afirmara que no cedería a nadie sus derechos. Su lenguaje, entonces noble y conmovedor, era el de un monarca de Francia. Incluso Luis había proyectado seriamente hacerse consagrar en Reims, "Él secará los males –pensaba Bonald– porque conoce sus fuentes".

Pero luego el desengaño se fue haciendo creciente. En 1819 escribiría a de Maistre: "Mi querido conde, el enceguecimiento de los reyes es un

fenómeno mil veces espantoso; con sus cambios continuos, en lugar de ser estables, como el sol, en el centro de sus Estados, para iluminarlo todo y vivificarlo todo, no son sino astros vagabundos que turban el sistema de las sociedades".

Por lo demás, Luis XVIII no supo rodearse de colaboradores eficientes. Como escribe Toda, nunca un cambio de régimen fue acompañado de un relevo tan mínimo de personal. La mayoría de los prefectos del Imperio permanecieron en sus cargos. Los pocos buenos que entre ellos hubo "son hábiles pilotos a quienes se encarga gobernar una nave mal construida y mal aparejada, y que retardan su pérdida". La mayoría era mejor perderlos. En carta a de Maistre de 1815, se queja Bonald de que son los mismos de siempre. Sólo se ha excluido a los regicidas, e incluso la gente se queja de dicha exclusión, mientras se publican escritos que zahieren virulentamente a la monarquía restaurada, al tiempo que justifican el Directorio y el regicidio. Hombres que hubieran debido hacerse olvidar eran los primeros en ponerse delante, y escribir actas de acusación.

El 13 de febrero de 1820, fue asesinado en la Ópera el duque de Berry, sobrino de Luis XVIII. Era el único príncipe en que reposaba el porvenir de la rama primogénita de los Borbones. El atentado provocó cierto cambio de situación. Pero pronto las cosas retomaron su curso. La ruina es total, le escribe Bonald a de Maistre: "Nosotros, que debíamos aspirar al honor de devolver a Francia la noble magistratura que ha ejercido en Europa, acabamos por ser la vergüenza y la risa de las demás naciones, entre jacobinos y banqueros, con diputaciones de regicidas, un ministerio ciego o corrompido; ni un hombre fuerte a la cabeza de la economía; acabamos en una abdicación total de razón, de virtud, de religión, de buen sentido, de espíritu mismo; acabamos sin gloria y sin brillo; nos derrumbamos de podredumbre, de gangrena".

¡Qué desazón! El catolicismo "creyó que el tiempo de las pruebas había pasado tanto para [él] como para Francia cuando vio subir al trono a los descendientes de san Luis, y podía, como antes, sentarse a su derecha; pero la revolución se le había adelantado, y parecía no soportar a la realeza sino con la condición de alejarse de la religión". Se erró en el tema del nombramiento de los obispos, los misioneros sufrían insultos y amenazas "bajo los ojos de la autoridad". En cuanto a las fuerzas armadas, le dice en una de sus cartas a de Maistre, "se corrompe a los militares haciendo que bajo cuerda vuelvan a entrar en sus filas oficiales de Waterloo, en lugar de los realistas a quienes se pasa a retiro! Todo se hace en nombre del rey de Francia, del rey cristianísimo, que se cree monárquico, que se cree católico, y que quiere ser consagrado [...] Mi querido conde –reitera–: el enceguecimiento de los reyes es un fenómeno cien veces más espantoso".

Se hartó, asimismo, de la Cámara: "Concebid, Señor conde, si os es posible, la paciencia que hay que tener para escuchar, durante cuatro o cinco horas todos los días, desatinos apasionados [...], y, en verdad, lo que yo veo más claro de todo esto [...] es el *Apocalipsis*".

Pero aquello que hería más a Bonald era la impotencia de Luis XVIII, incapaz de romper más que en superficie la herencia revolucionaria. Al rey no le agrada nada que sea categórico, escribe, prefiere las semi-verdades, las semi-medidas, al punto de que no pocos extrañan a Bonaparte. Se alaba la "moderación" del rey, "que es casi siempre el último término de la impotencia de sus obras". Desde lo alto de la tribuna, sostenía Bonald "que no se repara con tibios el mal que hacen los furiosos". Nunca gustó de las posiciones "centristas" en el campo de la política, ni hizo suya "la falsa idea de que la verdad está entre dos extremos". En un artículo de 1810 escribía: "Hoy es común que se censure los arrebatos de algunos *sabios* del último siglo. Pero al mismo tiempo se rechaza, por modo de compensación, las doctrinas opuestas, como otro extremo que hay que evitar. Estas opiniones, que se adornan con el nombre de *moderadas*, son cómodas, porque ya están hechas, y para encontrar el punto en que hay que detenerse basta mantenerse a igual distancia de los otros dos puntos. Estas posiciones moderadas, y que no son más *medianeras*, se acomodan a los espíritus *medios* o mediocres [...] Los buenos espíritus saben que la verdad es absoluta; que no es, como una cantidad, susceptible de más o de menos, que es o que no es, y que teme menos a los enemigos que a los neutros".

Era una idea que predileccionaba. En otro artículo vuelve sobre ella: "Los hombres débiles siempre han acusado a los hombres fuertes de exageración, no pudiendo comprender su fin o sus medios. Tememos la exageración en las grandes cosas y la

queremos en los más pequeños intereses. ¿Quién se ha quejado jamás del exceso de su fortuna o de la grandeza de sus éxitos? ¿Quién se queja de ser demasiado amado, demasiado estimado, demasiado honrado? ¿No será que para los grandes intereses de la sociedad, para la religión, la corona, la justicia, el orden, en fin, el celo no será permitido, y que no se podrá amar o servir más que con tibieza y mesura lo que es por naturaleza tan grande y tan necesario? Nada fuerte y grande se puede hacer sino con sentimientos y por medios que parecen al vulgo exagerados, y con hombres que saben lo que hay que querer y que quieren los que hay que hacer".

Cuando una sociedad está abierta a todo viento de doctrina es "como un velero lanzado en medio de las olas, que despliega todas sus velas, y no tiene, para dirigir su ruta, ni brújula, ni mapa, ni gobernalle". Lo que hay que hacer es volver a los principios, las verdades esenciales. Los espíritus medios las tachan de abstracciones, de ideales utópicos. "Ellos desearían que, en la exposición de los principios, se condescendiese más a la debilidad humana". Pero eso es un error. Los principios deben ser buenos, con bondad absoluta, y los mejores posibles. Por cierto que su aplicación, que depende del hombre, será imperfecta como lo es él, tributaria de los tiempos y circunstancias. Pero ello no cambia en nada la verdad de las cosas. En la sociedad, lo acertado es ir acercando las leyes a la perfección de los principios, y en el hombre, ir acercando las costumbres a la perfección de las leyes. "No retener la verdad cautiva, publicarla sobre los techos, tal es el deber del hombre de bien; sufrir

persecución por ella, he aquí quizás su recompensa", le dice a de Maistre en una de sus cartas.

El combate de Bonald fue intelectual, a cara descubierta. Para mejor implementarlo fundó un periódico, *Le Conservateur*, en orden a desenmascarar la invasión del espíritu liberal en el accionar de las Cámaras. La idea de publicarlo fue de Chateaubriand. En sus columnas se atacaba a los liberales, sobre todo, pero también al ministerio vacilante. Frente a esos escépticos "que buscan siempre para no encontrar, y disputan sin fin por miedo de concluir", Bonald trazaba de manera categórica la línea de división entre lo verdadero y lo falso. Allí volvió a reiterar su pensamiento: o se tenía razón, o se estaba equivocado, pero no se podía a la vez tener razón y estar en el error, ni tampoco mantenerse entre ambas cosas. El llamado "justo medio" era una "quimera". Ante las quejas de algunos lectores respondía: "Yo no sé el arte de fingir, y desprecio también el lenguaje de doble sentido y el disimulo en el estilo como en toda otra cosa".

Bajo Luis XVIII publicó Bonald una nueva obra, *Recherches philosophiques*, libro que había escrito durante el gobierno de Napoleón. Era un tratado de filosofía política, con numerosos elementos históricos, en la escuela de Bossuet y de San Agustín. Allí no disimula su admiración por los orígenes francos y germánicos de la nobleza y de la monarquía francesas, y más aún por la Edad Media, "una arquitectura cuya solidez y grandeza no hemos igualado ni superado; con sus torres y sus fosos, recordaba pensamientos de fuerza, naturales al poder

[...]; la poesía cantaba el rondó y la balada [...] Se representaba en los teatros la Pasión, y las pasiones no eran excitadas [...]" El naufragio de aquellos valores ancestrales ocurrió con la llegada del protestantismo, que estuvo, como tantas veces lo había repetido, en el origen de las Luces del siglo XVIII: "Todo cambió al fin del siglo XV. Dos hombres [Lutero y Calvino] concurrieron, aunque poco de acuerdo entre ellos, a renovar las opiniones que habían sido, bajo otros nombres, objeto de las censuras de la sociedad religiosa [...] El principio secreto de todas las rebeliones contra la autoridad religiosa [...] es que la razón de los hombres no debe reconocer autoridad visible y exterior alguna en los asuntos religiosos. La inspiración particular pasaba a ser, para cada miembro de la sociedad, la medida y la regla de su creencia. No más regla, no más sociedad, porque no hay más autoridad, y que cada uno interprete, según las luces de su espíritu, y más aún según los deseos de su corazón, las leyes escritas y tradicionales de la sociedad [...] [Más tarde] la Reforma cambió de carácter; ella había sido hasta entonces secta en la Iglesia, ahora sería facción en el Estado. El principio de la secta era que la razón del pueblo no tiene necesidad de autoridad para determinar los pensamientos religiosos. El principio de la facción fue que la autoridad del pueblo no tiene necesidad de tener razón para validar sus acciones políticas [...]"

El libro de Bonald, que permaneció inédito durante varios años, permite comprender mejor su lucha en pro de la contrarrevolución. "El hombre que combate por la verdad es defendido por ella, y

tiene a su favor lo más fuerte que hay en el mundo. Los partidarios de las buenas y viejas máximas cumplen, pues, el más santo de los deberes, permaneciendo en insurrección permanente, al menos en sus pensamientos y acciones privadas, contra aquello que los tiranos y sus esclavos llaman la ley, y que no es otra cosa que opiniones absurdas, o atroces, que un pequeño número de hombres perversos ha impuesto a un gran número de hombres débiles". Se comprende que semejante obra, donde se recomienda una "insurrección permanente", haya sido difícil de publicar bajo Napoleón; bajo la Restauración, tan híbrida, se vio expuesta a la incomprensión más total.

2. *El gobierno de Carlos X*

En los últimos años de su reinado, Luis XVIII se mantuvo inoperante. Como murió sin descendencia, le sucedió su hermano, bajo el titulo de Carlos X. Su juventud fue mundana y disipada. En 1791, Luis XVI lo había invitado a regresar a Francia y reconocer la Constitución que la Asamblea le había impuesto, pero él se negó, alegando que no podía obedecer las órdenes de un rey cautivo. Luego se trasladó a Londres. Cuando fue llamado al trono, quiso ser consagrado en Reims. Pero siguió siendo fiel a la famosa *Charte* constitucional que había promulgado su hermano. Si bien era un buen cristiano, careció de fuerza para corregir la obra de su predecesor.

Entre los que lo rodearon se encontraban personajes de toda laya, principalmente liberales. En las filas de los "liberales" del tiempo de la Restauración se agrupaban todos los que, aparentando lealtad a la monarquía, disimulaban su pertenencia bajo el techo constitucional: republicanos, bonapartistas, orleanistas... Se pretendían liberales cuando en realidad eran revolucionarios; mientras hablaban de derecho en público, conspiraban en los cuarteles y las sociedades secretas; principalmente se caracterizaban por su enfado frente a todo signo de renacimiento religioso. Cuando veían a los misioneros que recorrían Francia, tratando de reanimar la fe católica, prohibida o jaqueada durante años, se sulfuraban, si bien guardándose de manifestarse como anticatólicos. Eran ellos quienes reeditaban los clásicos de la impiedad, sobre todo a Voltaire, con lo que obstaculizaban los deseos del piadoso Carlos X. En carta a Madame de Sèze, refiriéndose a la fiebre de reimpresiones de libros impíos, acotaba Bonald que "si Satanás en persona se hubiese hecho autor, aparecería hoy una nueva edición de sus obras". Es cierto que también se reeditaban buenos libros, pero en ediciones restringidas, que no podían competir con los otros, publicados a miles, a precios ínfimos. "Es una limosna –decía nuestro autor– que la impiedad hace a la ignorancia".

El blanco predilecto elegido por los enemigos de la Iglesia fue la Compañía de Jesús. En 1828, el rey, cediendo a los liberales, prohibió a los jesuitas enseñar en casas dependientes de la Universidad y en los seminarios eclesiásticos. "La medida me ha sido impuesta, no he podido zafarme", se excusó el

rey. En orden a llevar adelante los proyectos antijesuíticos, se había exhibido ante el trono el espectro de Juan F. Ravaillac, aquel joven que en 1610 había asesinado a Enrique IV, a instigación, se decía falsamente, de un jesuita. Bonald se puso furioso al enterarse de que la corona alegaba una orden legal para proceder contra la Compañía. ¿Una orden legal, exclamaba, donde cincuenta mil leyes se combaten, donde se vuelven a encontrar las extravagancias de la Constituyente, los horrores de la Convención, las leyes de Marat y de Robespierre, alegar esa orden legal contra los jesuitas, aprobados por la Iglesia, los hombres más inteligentes y virtuosos, al tiempo que se agredía a tantos padres de familia que habían confiado a sus hijos a los padres de la Compañía? El mismo Bonald fue afectado por estas medidas en sus nietos, obligados a exiliarse a Friburgo, para poder proseguir allí sus estudios. "La realeza misma se une a sus enemigos", exclamaba con ira Bonald.

El rey no tenía casi poder. Bonald le confesaba a un sacerdote amigo: "Hay una venda tal sobre los ojos de los que deberían ver, un abandono tal de parte de quienes Dios ha confiado la gloria de las leyes y de las armas, que nunca quizás la sociedad ha parecido estar más cerca de su disolución. Todos los errores parecen haberse dado *rendez-vous* para librar un último asalto contra la religión y el trono". Y a un conde amigo: "Los ministros se disuelven en concesiones, las Cámaras en complacencia, la corte en debilidad, todo se doblega, no hay ya ni razón en los espíritus ni coraje en las almas".

Bien señala Toda que la democracia, tal como era entendida, no viendo al soberano sino en los súbditos, llevaba a sus últimas consecuencias las teorías de aquellos "moderados" y otros "equidistantes", que aceptaban, sí, un rey, pero sin voluntad definitiva, sin acción independiente, un rey que se contentase con recibir homenajes respetuosos, pero que no tuviese sino una sombra de autoridad; y "que podría –observa Bonald– desaparecer del Estado sin dejar un vacío, como el Dios del deísmo podría, sin que la gente se diese cuenta, eclipsarse del universo". A Benjamin Constant, que acababa de afirmar que la "neutralidad" del rey era la más segura garantía de su inviolabilidad, replicaba nuestro autor en 1829: "El género *neutro* no es más en nuestra política que en nuestra gramática, y la neutralidad del rey no significa, en buen francés, más que *nulidad* [...]; si el rey no puede hacer nada, ciertamente no puede hacer mal". La "monarquía democrática", que concedían generosamente ciertos liberales, no era sino una impostura.

De hecho, la Restauración no logró sus objetivos, o, al menos, no supo volver a la Francia fundacional, no restauró lo que realmente había que restaurar. Como afirma Bonald en sus reflexiones sobre la revolución de 1830: "La restauración no fue sino un alto para tomar aliento. Los que pusieron la corona sobre la cabeza del rey, pusieron la revolución sobre la corona; la obra maestra de los instigadores de esta época fue hacer consagrar la revolución por la legitimidad, es decir, la ilegitimidad de las leyes por la legitimidad de la casa reinante; y lo lograron; el rey se prestó a ello aun sin ser

forzado [...] La restauración de la monarquía no fue realmente sino la restauración de la revolución". Los dos reyes, Luis XVIII y Carlos X, no hicieron sino continuar lo del pobre Luis XVI: "la corona, colocada sobre el bonete rojo de la revolución".

Aun en sus últimos escritos, Bonald siguió fustigando a la Restauración, hasta llegar a creer que por sus prevaricaciones los Borbones habían perdido su vocación de reinar. Resultaba, pues, inútil que los legitimistas intentasen formar un partido: "Los realistas no son un partido y no tienen punto de encuentro, ni jefe; no son más que individuos, cada uno de ellos obedece a sus recuerdos y a sus temores". Bonald concluía: "Que se los deje tranquilos".

Así, a partir de 1829, Bonald fue abandonando progresivamente la vida pública, desolado también por la muerte de su mujer. De este modo dio por terminada su colaboración con los reyes presuntamente restauradores, esta "larga comedia de quince años", confesó con tristeza. Sin embargo, nunca perdió del todo la confianza: "Si yo creyese en la ruina total de Francia, creería en el fin de la civilización y de Europa. Mientras más lo considero, más creo que su salvación vendrá de nosotros, o no vendrá". Bajo el gobierno de los dos reyes, logró escribir varios opúsculos de índole religiosa que permanecerían inéditos: *Entretiens philosophiques sur la religion*, *Réflexions morales et religieuses*, etc. Al parecer estas obritas formaban parte de un libro más extenso, que nunca llegó a terminar.

3. Luis Felipe, el usurpador

El 25 de julio de 1830, Carlos X disolvió la Cámara. Dos días después, París amanecía llena de barricadas. Fue la famosa revolución de julio de 1830 que dio título a la magnífica obra de Bonald, *Réflexions sur la révolution de juillet 1830*, libro que hemos citado con asiduidad. Ese día la gente gritaba por la calle: ¡Viva la Carta! Una verdadera revuelta, con banderas tricolores, en vez de la blanca de los Borbones, y las consabidas crueldades y sacrilegios. Carlos X recibió en el *Palais-Royal* a los jefes liberales. En adelante, le dijeron, "la Carta será una realidad". Que el rey abdique. Así lo hizo Carlos X. Luego se dirigió a Inglaterra, donde viviría por seis años, hasta su muerte. Se designó entonces como nuevo rey a *Luis Felipe*, el hijo del famoso duque de Orleans; *le Roi Citoyen*, lo llamaron los franceses. Anteriormente, él había logrado reconciliarse con los Borbones, al punto de que Luis XVIII le restituyó los bienes de familia, aunque no el título de Alteza Real.

A juicio de Bonald, 1830 no fue sino el corolario de 1789. También Tocqueville afirmaría que "no hubo sino una sola revolución, comenzada en 1789, y que no acabaremos de ver terminar".

Luis Felipe, rey no legítimo y, por ende, intruso, fue el rey de la burguesía revolucionaria. Por eso Bonald denominó el golpe de 1830 "revolución burguesa". Nuestro autor se encontraba en Monna cuando se produjo la "terrible tempestad" de julio. Al principio, no conocía ningún detalle de los acontecimien-

tos en curso. De hecho, se había quedado sin cargos y sin pensión. Es casi seguro que si hubiese aceptado prestar juramento a los nuevos poderes, habría podido continuar en la Cámara alta, como tantos de sus colegas. "Gente muy honesta –escribió–, aun de nuestros amigos, juzgaron que podían quedarse. No me animo a censurarlos, pero temo que se arrepientan. Su posición se ha vuelto muy difícil". Habiendo perdido sus ilusiones sobre los Borbones, pero fiel sin embargo a la causa real, durante los diez años que le quedaban de vida quiso tomar distancia de todas las intrigas y agitaciones.

En el campo político, las cosas empeoraban de día en día. El nuevo rey no vaciló en hacer borrar las flores de lis que figuraban en su blasón. Bonald lo consideraba "rey sin cetro ni corona". Lo poco que quedaba de la Restauración era rápidamente abandonado. Pronto la Cámara de diputados replanteó el tema del divorcio. Bonald estaba desolado. En carta a un amigo suyo, escrita en 1832, le decía que su lengua religiosa y política, es decir, la doctrina que había propuesto, pronto sería conocida "como las lenguas sagradas de Egipto, la de un pequeño número de iniciados". Su visión de los hechos se volvía sombría. "La imaginación se agota en vano buscando algún medio de salvación –escribía en 1836–. No hay ninguno en las fuerzas humanas, hay que esperar que el Cielo intervenga si Francia puede aún merecerlo". La monarquía popular de 1830, dirá en sus *Réflexions,* que se inauguró con el canto de la Marsellesa, fue seguido por ultrajes a los ministros de la religión, devastación de sus iglesias y derribo de sus símbolos más venera-

dos. Desde diciembre del 30 la persecución se agudizó. Los sacerdotes, insultados en las calles, debieron renunciar de nuevo a llevar sotana. El 14 de febrero de 1831, cuando los legitimistas celebraban en Saint-Germain-l'Auxerrois un servicio fúnebre en memoria del duque de Berry, una turba entró en el templo y, tras saquear el presbiterio, se dirigió al arzobispado, que destruyó desde sus cimientos. El ejemplo fue seguido en varias ciudades de provincia.

En sus *Réflexions* sobre esta revolución, Bonald aprovecha para darnos, más allá del hecho puntual, una visión panorámica del entero proceso revolucionario.

> [Tras la Reforma y la expulsión de los jesuitas] comenzó una nueva generación educada por otros maestros y sobre otros principios, que algunos años más tarde aterraría a Europa con su delirio y sus crímenes. Al salir de la espantosa tiranía de la Convención y de la innoble y vergonzosa opresión del Directorio, Francia, o mejor, Europa, pasó bajo el despotismo de Bonaparte. Pero la revolución, contenida en Francia por su firmeza [de Napoleón], al tiempo que se extendía en Europa por sus armas, fue forzada a hacer un alto. Conservó sus posiciones, no perdió ninguna, incluso bajo la Restauración, salvo el divorcio que a todo precio quiso retomar; y lejos de haber perdido nada de sus principios y de sus éxitos, fue de alguna manera legitimada por la Carta que otorgó el rey legítimo [...] Ella sancionó los errores y los falsos principios [...]

Los revolucionarios han reprochado a los Borbones haber retornado a Francia con el apoyo de los ejércitos extranjeros, pero se han guardado bien de haber reprochado a la Carta el haber sido inspirada, quizás recomendada, por el extranjero. Sea lo que fuere, los franceses, satisfechos de haber recobrado sus antiguos maestros, juraron obediencia a la Carta por respeto al rey, varios de ellos contra sus íntimas convicciones, y comenzaron el último acto de esta gran tragedia que tuvo y tendrá sin duda aún tantas peripecias y que quizás no tendrá jamás desenlace.

La Carta destruyó el poder que no sufre partición, dividiéndolo entre el rey y los súbditos reunidos en las cámaras, y fundó así un gobierno popular; destruyó el ministerio del poder o la nobleza, estableciendo un patriciado hereditario que tiene el privilegio de los honores, en lugar de la nobleza, que no tenía sino el privilegio del servicio; dio un golpe mortal a la religión del Estado, proclamando la tolerancia de todas las religiones, porque, cuidado, la tolerancia de las personas está ordenada por la religión, que nos ordena amar hasta a nuestros enemigos, y a ello la política nada puede agregar, pero la tolerancia religiosa proclamada por la autoridad civil no puede ser sino la de los dogmas, es decir, la indiferencia universal, y es eso lo que querían nuestros sofistas.

No quedaba a Francia de todo lo que había constituido durante tantos siglos su fuerza, su prosperidad, su duración, más que la legitimidad incontestada de la rama primogénita de la dinastía reinante; todos los esfuerzos de la democracia se han dirigido también contra esta

última avenida de nuestro estado social, y quizás de la realeza de Europa. Ha sido derrocada en la revolución de julio, preparada con arte durante los quince años de la Restauración [...], con sus juramentos mil veces repetidos de fidelidad al rey [...]

IX. Su retiro a los peñascos natales

En 1830 nuestro pensador tenía 76 años. Ya había renunciado a todas sus funciones por discrepancias con Luis Felipe I, a quien la gente llamaba "el rey de las barricadas". La bandera tricolor ocupaba ahora el lugar de la bandera blanca, y la consagración democrática reemplazaba la consagración en Reims. Por fidelidad al legitimismo, Bonald había dejado la Cámara de los Pares, con lo que perdía su principal fuente de ingresos y la indemnidad parlamentaria. Hubiera podido conservar el título de par de Francia, ya que sólo los pares nombrados por Carlos X habían sido formalmente excluidos. Pero de hecho, aun sin presentar la dimisión, para no parecer que reconocía al "usurpador", su rechazo a prestarle juramento entrañó su automática destitución, como la de varios de sus colegas. Con esta "revolución burguesa", escribe Michel Toda, su temor tan fuertemente expresado de que Francia no terminase "entre jacobinos y banqueros" recibía de los hechos una brutal confirmación. Al mismo tiempo que él, su hijo renunció al rectorado de Montpellier.

El derrumbe de la dinastía, la partida al exilio del rey y de los suyos, lo entristecieron profundamente. Volvió entonces a su casa natal, *mes rochers*, como gustaba llamar a sus posesiones de Monna. El aspecto rudo de la aldea convenía a su naturaleza de montañés nato. Allí dividía su tiempo entre la vida de familia, la lectura y la meditación, sin descuidar los trabajos agrícolas; no sólo los vigilaba de cerca, sino que con frecuencia tomaba en ellos parte. Para

él, la explotación agrícola era una verdadera familia, cuyo jefe, el propietario o el granjero, hacía las veces de padre. "Se ocupaba de los mismos trabajos que sus peones –atestiguaron los vecinos–, se alimentaba del mismo pan, y a menudo en la misma mesa". Asimismo nos describen a este austero y robusto anciano, desafiando la intemperie y recorriendo su campo, a buen paso; la preocupación por las cosechas o por algún edificio que reparar, primaba sobre sus comodidades personales. "Hay que tener pan antes que tener libros", decía. Su familia habitaba esa tierra desde hacía cuatro siglos. En 1840, diez años después de haber retornado a sus "rocas", así le escribía a Justin de Bonnes à Saint-Ponto: "Soy feliz a pesar de la pobreza salvaje del lugar [...] Vivo con mis hijos, que han perdido tanto como yo [...] Tengo una pequeña pensión, un muy pequeño terreno, una granja de mi pobre mujer, que apenas me sirve para alimentar a todos mis hijos y mis nietos [...] Jamás he sido partidario de los honores y a los 86 años lo soy menos que nunca. Dios me ha dado buena salud, mis ojos y mis piernas, aunque algo sufro en un paraje tan rudo donde siempre hay que estar subiendo o trepando [...]"

Gracias a Dios, en medio de tantas borrascas políticas y sociales, su seguridad personal no fue afectada, ni la de su numerosa familia, ahora reunida casi toda a su alrededor en aquella tierra, bajo la protección de los aldeanos católicos del paraje. A diferencia de otros lugares, la población del Rouergue permaneció tranquila, en medio del cataclismo revolucionario. No hubo cruces derribadas, iglesias devastadas, o sacerdotes injuriados.

Ni siquiera la ciudad de Millau, tan cercana, de la que había sido alcalde desde 1785 a 1789, le interesaba ahora demasiado. Prefería caminar por los bosques de Monna o trepar sus rocas. Por cierto que no se despreocupó de los problemas nacionales e internacionales. En 1830, la ocupación de Argelia le inspiró algunas reflexiones: para conservar esa conquista, escribió, habrá que velar por implantar el catolicismo. Se preocupó, asimismo, por los asuntos de Polonia, de Oriente, de los musulmanes, del Papado. Pero particularmente siguió de cerca la evolución de la política francesa, los problemas de la industrialización, la cuestión obrera, el poder creciente de la burguesía, etc. Tampoco abandonó su inclinación literaria, escribiendo, entre 1830 y 1840, es decir, desde los 76 a los 86 años, sobre diversos temas, por ejemplo un *Discours sur la vie de Jésus-Christ*, en 1834; más adelante esbozó una historia de la evolución de la filosofía política desde Platón al siglo XIX. Así de aquella última década nos quedan varios inéditos, que poco a poco se van publicando.

Ya muy anciano, volvió sobre su tema preferido, la política. A ello se abocó en 1839, es decir, un año antes de morir. "Comencé a los treinta años –escribe– a exponer la naturaleza del poder [en *La Théorie du pouvoir politique et religieux*]; a los 85 años acabo por defenderlo después de más de sesenta escritos y trabajos políticos y la experiencia de cincuenta años de revolución". En estos apuntes resume el pensamiento de toda su vida: "El poder es un don divino, divino en el padre de familia, en el rey o el general, en el dueño de casa que ordena

a sus sirvientes, divino en todas las relaciones de mando y de obediencia que están en la naturaleza o en las necesidades de la sociedad, y a las cuales nadie puede sustraerse sin crimen; *omnis potestas a Deo*, dicen los libros santos". Reitera luego que Francia vivía de una constitución natural, que se había ido gestando a lo largo de los siglos, vivía como sociedad independiente, con lo que en última instancia era gobernada por la Providencia. Vino luego la Revolución y todo se destruyó: la sociedad doméstica o familiar por el divorcio, la sociedad religiosa por el ateísmo, la sociedad política por la democracia, y la élite de la nación por los asesinatos, la expoliación y el exilio. Luego aparecieron Bonaparte y los reyes de la Restauración, que sólo corrigieron detalles, dejando lo sustancial, especialmente a través de la Carta...

Bonald murió en su tierra de Monna el 23 de noviembre de 1840. Ahora reposa en la pequeña iglesia del pueblo, reconstruida por iniciativa de su hijo, el cardenal de Lyon.

Tal fue nuestro pensador. Victor Delbos, profesor de filosofía de la Sorbona, nos deja de Bonald esta imagen: "Carácter noble y grande, sin duda, de una rectitud, de una constancia, de una sinceridad y de un desinterés ejemplares; inteligencia fuerte sobre todo por el sentimiento que tiene del valor de los principios y por la inflexibilidad con que deduce de ellos todas sus consecuencias sin preocuparse porque no caiga bien su opinión; inteligencia más dogmática que analítica, procediendo por altas y serenas afirmaciones". Para Albert Thibaudet,

Bonald fue un intelectual de la más sólida formación, que tomó el camino de los filósofos pero para rebatir a los "filósofos" cuya ideología conspiraba contra el cristianismo y erosionaba la autoridad, suscitando la anarquía revolucionaria. Su vida es la historia de una perseverante fidelidad, nunca desmentida, a las ideas de la Contrarrevolución o de la *Reacción,* como se decía bajo el Directorio. Hasta el fin de su existencia pensó que "en un pueblo que ha negado todo, que ha abolido todo, todo debe ser reencontrado, reescrito y vuelto a probar, antes de ser restaurado". Tarea ciclópea, por cierto, infinitamente superior a las posibilidades de un solo hombre, pero a la que él se abocó con un vigor y una dedicación ejemplares. Autor poco leído y poco explorado, pero que hemos tenido el gusto y el honor de presentar al público argentino.

Obras consultadas

Louis de Bonald

Théorie du pouvoir politique et religieux dans la societé civil, 1796.

Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social, 1800.

Du divorce considéré au XIXe siècle, 1801.

Législation primitive, 1802.

Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaisances morales, 1818.

Mélanges litteraires, politiques et philosophiques, 1819.

Démonstration philosophique du principe constitutif de la société, 1830.

Discours sur la vie de Jésus-Christ, 1834.

Lettres à Joseph de Maistre, Presentation et notes de Michel Toda, Clovis, Étampes (Francia) 1997.

Réflexions sur la Révolution de juillet 1830 et autres inédits, Duc - Albatros, Paris 1988.

Michel Toda, *Bonald, Théoricien de la contre-révolution,* Clovis, Étampes (Francia) 1997.

Luis Fernando Múgica, *Tradición y revolución.* Filosofía y sociedad en el pensamiento de Louis de Bonald, EUNSA, Pamplona 1988.

Jacques Alibert, cap. Vraie et fausses lumières. Louis de Bonald, un penseur des bases, en *Le livre noir de la Révolution Française,* Cerf, Paris 2008, pp. 483-504.

Jean Bastier, A propos d'un manuscrit inédit de Louis de Bonald: De pouvoir et du devoir dans la societé, en Cahiers de Chiré, nº 18, 2003, Editions de Chiré, Chiré-en-Montreuil, pp. 35-44.

Apéndice

Hacia el fin del volumen anterior sobre la Revolución francesa aludimos al influjo de dicha Revolución en nuestra patria así como a quienes calibraron con lucidez su perniciosidad. Versando el presente volumen sobre los autores contrarrevolucionarios que enaltecieron el pensamiento europeo, podemos señalar que también hubo entre nosotros quienes afrontaron con una lucidez semejante el espíritu revolucionario que hacía en nuestras tierras sus primeras armas. Entre otros, destaquemos las figuras de varios sacerdotes ilustres, como el padre Castañeda, a cuyo pensamiento y actuación en este campo hemos dedicado un capítulo en nuestro libro *Héroes y Santos*. También debemos recordar la eminente figura del padre Ignacio de Castro Barros. En el ámbito político nos parece que nadie se enfrentó con tanto denuedo al influjo de aquella Revolución en nuestra patria como don Juan Manuel de Rosas. Sobre ello hemos encontrado elementos muy interesantes en *Las ideas políticas de Juan Manuel de Rosas*, de Arturo Sampay, que nos parecen aprovechables para nuestro propósito y que pasamos a exponer, aclarando previamente que no ha sido intención de Sampay elogiar a Rosas con motivo de su posición contrarrevolucionaria.

Por la línea de su padre, Juan Manuel descendía de una familia perteneciente a la nobleza feudal española. Uno de sus miembros, Domingo Ortiz de

Rozas, había sido gobernador y capitán general de Buenos Aires de 1742 a 1745. Su padre fue capitán de los ejércitos y administrador de las estancias del Rey. Como es sabido, Rosas se formó en el campo, trabajando con su padre en la estancia de la familia. Quizás ese contacto con la tierra lo libró del espíritu enciclopedista que ya empezaba a despuntar en la escuela ciudadana. Tras enseñarle a leer y escribir, sus padres lo enviaron a Buenos Aires y lo confiaron a un pedagogo, Francisco Javier Argerich. Éste quedó encantado con su alumno, que revelaba una inteligencia destacada y mostraba especial contracción al estudio. Poco tiempo después volvió a la estancia de sus mayores. Su apego a la tierra y a su familia, así como a las tradiciones hispánicas que había mamado, lo preparaban de manera inmejorable en favor de la idea contrarrevolucionaria.

Pronto entendió que su vocación era la política, con lo que centró sus estudios y sus reflexiones en ese ámbito. Todavía en plena juventud, entre 1818 y 1820, fue bosquejando planes de gobierno, no tanto para hacerlos públicos cuanto para esclarecerse a sí mismo. Sabemos que uno de los autores clásicos que conoció y estudió fue Cicerón. En varios de esos planes, lo citó en latín o pulcramente traducido. Asimismo aquellos proyectos y algunas de sus cartas políticas nos dejan traslucir que había estudiado la *Ética nicomaquea* de Aristóteles, verdadero tratado de ciencia política del Estagirita.

¿Conoció don Juan Manuel a los diversos autores contrarrevolucionarios que hemos ido tratando en estos cursos? En su momento destacamos entre

ellos al padre Barruel, especialmente en el volumen que dedicamos a la revolución cultural, sobre todo por su obra *Memorias para servir a la historia del jacobinismo*. Dicho estudio, traducido al español, apareció en Madrid el año 1814; su contenido fue difundido entre nosotros por el padre Ignacio de Castro Barros, uno de los sacerdotes más notables y cultos de aquellos tiempos, admirador de don Juan Manuel. Sabemos que ese libro, en su idioma original, se hallaba en la bibioteca de Liniers, presumiblemente frecuentada por Rosas. Como es conocido, Liniers se confesaba monárquico y enemigo acérrimo del espíritu revolucionario. Rosas admiraba a este descendiente de vandeanos. De él escribiría: "¡Liniers! Ilustre, noble, virtuoso, a quien yo tanto he querido y he de querer por toda la eternidad, sin olvidarlo jamás".

Barruel sostenía que la masonería había sido la principal gestora de la Revolución francesa. Dicha tesis, que pareció atrevida en su momento, y consiguientemente marginada, fue aducida por las supremas autoridades de la Iglesia sobre todo durante el período de la Restauración que siguió a la derrota de Napoleón. Así, en 1826, León XIII afirmaba: "Los sectarios de las sociedades secretas llevaron por Europa la tea de la revolución", y ahora "hay miedo de nuevas revueltas y sediciones que sin cesar traman aquellas sociedades". Por lo que concluía: "Los príncipes católicos deben reprimir aquellas sectas ya que sus miembros no son menos enemigos de la religión que de la potestad de la realeza y traman la completa ruina de ambas". En 1832, Gregorio XVI señaló que los presentes atentados contra la religión

y el poder legítimo "deben atribuirse en primer lugar a la conspiración de las sociedades [...]". Asegura Arturo Sampay que Rosas conoció los documentos pontificios condenatorios de las logias masónicas, lo cual se infiere de que en varios de sus documentos reproduce conceptos y aun duros adjetivos contenidos en aquellos textos romanos. Al tratar a sus enemigos de "salvajes e impíos unitarios", ¿no estaría entendiendo que tales hombres se encontraban el servicio de la masonería destructora?

La lectura de la obra de Barruel había llevado al seno de la Iglesia a otro destacado filósofo político de la Contrarrevolución, el suizo protestante Carlos Luis von Haller. Él mismo así lo atestiguó en una larga carta que dirigió a su familia y que fue traducida en nuestra patria por el padre Castro Barros. Allí afirmaba estar convencido de que sólo la Iglesia defendía el orden tradicional de los ataques de las logias. Rosas no pudo dejar de conocer dicho testimonio.

Sea lo que fuere, el hecho de que haya tenido noticia de Barruel es fundamental para nuestro propósito, ya que ello significa que llegó a atisbar en la quintaesencia de la Revolución y conocer los mejores argumentos de la contrarrevolución.

Asimismo Rosas tuvo acceso a la obra de Burke, el gran contrarrevolucionario inglés. Cuando tratamos de la vida y la doctrina de este inteligente pensador, dijimos que uno de sus principales contrincantes había sido Thomas Paine. Se sabe que don Juan Manuel conocía el libro completo de Paine, *Common Sense,* traducido al francés en 1793.

Rosas leía y hablaba francés. Pero sólo recurrió a Paine para sacarle partido en favor de su causa, cuando aquél afirma que los hombres de campo son más lentos y reflexivos que los de la ciudad para juzgar los problemas políticos.

Se sabe que, siendo aún joven, Rosas estudió ciencias políticas a través de otro pensador, esta vez francés, que sería su autor de cabecera, Gaspar de Réal de Curban (1682-1752), quien había llegado a ser consejero de los reyes. Dicho autor escribió un tratado especial bajo el nombre de *Science de Gouvernement,* en base a la filosofía política de Bossuet, según éste la expuso en su libro *La Politique tirée de l'Écriture sainte,* una pieza realmente antológica, logro culminante de la ciencia política del siglo XVII y la primera parte del XVIII. Por una nota que Rosas envió al director de la Biblioteca Pública sabemos que consultó el libro de Gaspar de Réal, hasta los últimos años de su gobierno. Según afirma Sampay, fue por influencia de este autor que Rosas solía emplear el término de "ciencia política" en las primeras décadas del siglo XIX, cuando dicha expresión estaba desterrada de la terminología académica; a partir de las revoluciones norteamericana y francesa, se creyó que tanto los principios de la Ciencia Política, como sus aplicaciones a la concreta realidad, estaban codificados en las "Constituciones escritas", a tal punto que una nueva disciplina denominada "Derecho Constitucional" había reemplazado a la Ciencia Política. Rosas, como el autor francés, consideraba innecesaria una Constitución escrita, propósito que tanto urgían sus adversarios, en la idea de que, como escribe el autor

francés, "la Constitución sea formada según el orden fijo y constante de la naturaleza, y no que sea el efecto de la voluntad caprichosa e inconstante de los hombres", un mero "cuadernito", diría Juan Manuel, sin asidero en la realidad. Idea que también hemos encontrado en otros pensadores contrarrevolucionarios, especialmente en de Maistre, según lo señalamos en su momento.

Imaginemos cuánto gozaría Rosas leyendo en Gaspar de Réal: "El Rey puede ser comparado a un padre y recíprocamente se puede comparar un padre con el Rey, y entonces determinar los deberes del monarca por los del jefe de la familia. Amar, gobernar, recompensar y castigar, es todo lo que deben hacer un Rey y un padre. Un padre que no ama a sus hijos es un monstruo, y un Rey que no ama a sus súbditos es un Tirano. El padre y el Rey son imágenes vivas de Dios, cuyo imperio está fundado sobre el amor". Nos parece volver a oír a los autores que hemos analizado durante este curso. Asimismo Gaspar de Réal señala la necesidad de que la autoridad política conozca profundamente al país que debe gobernar.

Por lo demás, en su agudo libro, el mismo autor echa la culpa de las desviaciones doctrinarias que se iban introduciendo en la sociedad al influjo de quienes llama "los Novadores", en referencia a los protestantes, idea que retomaría de Maistre. Fueron ellos, afirma, los culpables de que una gran parte de Europa se haya perdido para el catolicismo. Destruyeron los altares, y luego los restauraron a su gusto, señala el pensador francés, adelantándose a los posteriores

hechos que acontecerían en Francia, agregamos nosotros. Rosas podía entender esto perfectamente. Le bastaba con pensar en Rivadavia y sus adláteres.

Un último influjo de Gaspar de Réal sobre el pensamiento político de Rosas puede haberlo ejercido el énfasis con que exalta la unidad del gobierno. En una nación, enseña, cabe la existencia de Estados confederados, pero a condición de que reconozcan la soberanía de la patria bajo un solo Rey. Algunos asuntos quedarán reservados a dichos Estados, pero otros, sobre todo los que atañen a las relaciones exteriores, deberán correr por cuenta de la autoridad central. ¿Fue otra cosa la Confederación que ideó Rosas?

Señala Sampay que el ideario político de Rosas se muestra también deudor del espíritu contrarrevolucionario por su aprecio de la tradición hispánica y prerrevolucionaria de la Argentina. "Los tiempos actuales –sostuvo el Dictador– no son los de quietud y de tranquilidad que precedieron al 25 de Mayo. Entonces la subordinación estaba bien puesta; los guardias protegían las líneas [contra los indios], el fuego devorador de las guerras civiles no nos abrasaba [...] y había unión". Nada, pues, de extraño que, como escribe el padre Furlong, se dedicase a "restaurar en el país el espíritu genuino, ancestral y esencial del mismo". Recordemos el célebre discurso que pronunció el 25 de mayo de 1836 ante el cuerpo diplomático, donde puso en claro que en la fecha que se conmemoraba no nos habíamos rebelado contra el Soberano legítimo de España, sino actuado para conservar su autoridad frente al atropello de

Napoleón; fue la ingratitud de las autoridades peninsulares lo que nos obligó a separarnos de nuestra madre patria. Dichas palabras no hicieron sino reiterar el *Manifiesto* que el Congreso Constituyente había hecho público en 1817, justificando la reciente declaración de la independencia por la respuesta cruel que habíamos recibido de los españoles.

La experiencia que Rosas iba adquiriendo con el ejercicio del gobierno lo fue consolidando en sus ideas contrarrevolucionarias. Entendió que había que ganarse sobre todo a la gente sencilla, depositaria de la auténtica tradición nacional, no mancillada aún por el ideario subversivo de la "intelligentsia" porteña afrancesada; "para esto fue preciso hacerse gaucho como ellos, protegerlos, cuidar de sus intereses [...]". De manera simétrica tomaría distancia de los politiqueros que en nuestro país habían hecho el papel de hombres de Estado, confundiendo al pueblo, a tal punto que la gente llegase a pensar que la ciencia política consistía en intrigas y perfidias, o, en expresión del Restaurador, "que todo gobierno está dispuesto a entrar en esta clase de maniobras oscuras e insidiosas, por más buen concepto que tenga de la persona que lo ejerce, porque supone que todo eso entra en la habilidad y fuerza de su política". Rosas se había propuesto empezar otra cosa. Entendía que el político se asemejaba a un artista que debía modelar al pueblo, como arcilla en sus manos; la buena o mala obra dependía exclusivamente de su calidad de gobernante, de político-artista. Eso era lo fundamental. "Las formas de gobierno –afirmaba, y en esto se separa de los contrarrevolucionarios europeos, que eran monárquicos– son un asunto relativo". En última instancia, decía, "lo que se requiere son hombres que sean verdaderos servidores de la Nación [...] pues, bajo cualquier Constitución, si hay tales hombres el problema está resuelto, mientras que si no los hay, cualquier Constitución es inútil y peligrosa".

No se trataba, por cierto, de una tarea fácil. "Es un honor ser el primer servidor del país, pero es un sacrificio formidable", reconocía. "Para mí el ideal de gobierno es el autócrata paternal, inteligente, desinteresado e infatigable, enérgico y resuelto a hacer la felicidad de su pueblo". Creía que el gobierno debía ser hereditario, otra idea típicamente contrarrevolucionaria, pues en comunión con los pensadores tradicionales entendía que tanto las virtudes intelectuales del político, por ejemplo la prudencia, que le permite una rápida comprensión de los problemas que se van presentando para discernir lo que corresponde hacer, como las virtudes morales, por ejemplo la intrepidez en la acción, en buena parte se heredan, al modo de predisposiciones físicas, y que existiendo semejante base se vuelve posible un adoctrinamiento adecuado de padres a hijos.

El enemigo era "el innovador", epíteto al que recurría para calificar a quienes pugnaban por destruir los valores tradicionales, sustituyéndolos por los de la modernidad. "Sed precavidos, mis compatriotas –aconseja a los habitantes de Buenos Aires–, pero mucho más que todo sedlo con los innovadores, tumultuarios y enemigos de la auto-

ridad". A su juicio, afirma coincidiendo con Barruel, fueron las logias masónicas las principales promotoras de la subversión que sufría su época. "Las logias establecidas en Europa y ramificadas infortunadamente en América, practican teorías desorganizadas y, propendiendo al desenfreno de las pasiones, asestan golpes a la República, a la moral, y consiguientemente a la tranquilidad del Mundo". Ya Rivarol había señalado esta conjunción de doctrinas y pasiones desbocadas que caracterizó a la Revolución francesa. Más aún, en nota que Rosas dirigió al papa Pío IX, en 1851, le decía que "ese espíritu de disolución ha penetrado infortunadamente hasta en alguna parte del clero".

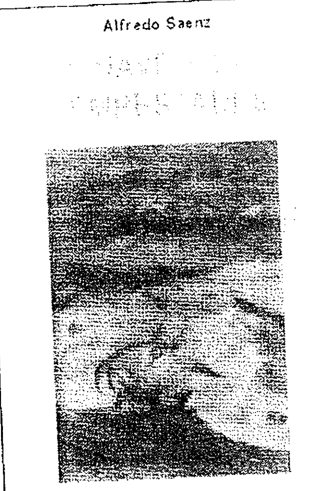
El Restaurador identifica como enemigos suyos a los unitarios y a los logistas, propulsores de las transformaciones sociales revolucionarias que se iban produciendo especialmente en Europa. "Los unitarios –denuncia– son los hombres más perversos que alumbra el sol del universo". Su proyecto, bien lo sabe, los trasciende, es universal. "La empresa que se han propuesto no es sólo de los que existen entre nosotros sino de las logias europeas ramificadas en todos los nuevos Estados de este Continente". En carta a Estanislao López se gloría de que quienes lo acompañan son la gente humilde, no los que forman aquella "aristocracia mercantil".

De acuerdo con su claro propósito contrarrevolucionario, Rosas trató de mantener al país lo más inmune posible del proceso subversivo desatado en Europa. Sobre todo quería que las provincias, a las que con propiedad llamaba "Repúblicas", en cuanto

entidades integrantes de la Confederación, permanecieran en un relativo y saludable aislamiento, un poco al estilo feudal, como modo de preservarles su régimen social acorde con la tradición, y de desvincularlas del proceso revolucionario de aquellos tiempos.

Entre nuestros políticos del siglo XIX, tan cercanos a los hechos y consecuencias de la Revolución francesa, fue Rosas quien mejor comprendió el sentido de aquellos acontecimientos. Y ello hasta el final de su vida. Desde su exilio de Inglaterra, le escribió en 1862 a Josefa Gómez: "Hemos podido ver la marcha de la enfermedad política que se llama Revolución, cuyo término es la descomposición del cuerpo social". Y en otra misiva a la misma corresponsal, fechada en 1871, le dice que Napoleón "tuvo necesidad de utilizar la guerra para cambiar la dirección de las naciones creadas por la Revolución Francesa [...] Víctor Hugo, Mazzini, Castelar y & tendrán que meter su violín en bolsa".

Según puede verse, y en compañía de otros dirigentes políticos que lo secundaron en su emprendimiento, así como de sacerdotes lúcidos al estilo de los padres Castañeda y Castro Barros, amigos suyos, Juan Manuel de Rosas comprendió de manera singular la perniciosidad intrínseca de la Revolución y la necesidad de llevar adelante la contrarrevolución, entendida ésta en el sentido de Joseph de Maistre: lo contrario de la Revolución.



TOMO 1

Primera Tempestad

La Sinagoga y la Iglesia primitiva

Segunda Tempestad

Las persecuciones del Imperio Romano

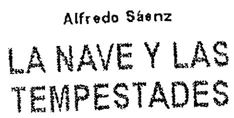
Tercera Tempestad

El arrianismo

TOMO 2

Cuarta Tempestad

Las invasiones de los bárbaros





Alfredo Sáenz

LA NAVE Y LAS TEMPESTADES



La embestida del Islam

TOMO 3

Quinta Tempestad

La embestida del Islam

TOMO 4

Sexta Tempestad

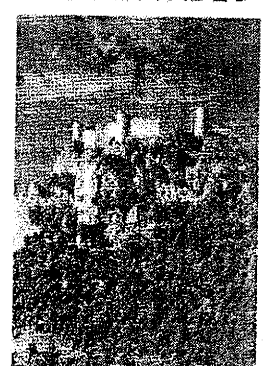
La Querella de las Investiduras

Séptima Tempestad

La Herejía de los Cátaros

Alfredo Sáenz

LA NAVE Y LAS TEMPESTADES



La Querella de las Investiduras

La Herejía de los Cátaros

Alfredo Sáenz

LA NAVE Y LAS TEMPESTADES



El Renacimiento y el peligro de mundanización de la Iglesia

TOMO 5

Octava Tempestad

El Renacimiento y el peligro de mundanización de la Iglesia

TOMO 6

Novena Tempestad

La Reforma Protestante

Alfredo Sáenz

LA NAVE Y LAS TEMPESTADES



La Reforma Protestante

Alfredo Sáenz

LA NAVE Y LAS TEMPESTADES



La Revolución Francesa

Primera Parte

La Revolución Cultural

TOMO 7

Décima Tempestad

La Revolución Francesa

Primera Parte

La Revolución Cultural

TOMO 8

Décima Tempestad

La Revolución Francesa

Segunda Parte

La Revolución Desatada

Alfredo Sáenz

LA NAVE Y LAS TEMPESTADES



La Revolución Francesa

Segunda Parte

La Revolución Desatada

Impreso en Alba Impresores
Amancio Alcorta 3910, Buenos Aires
República Argentina

Diciembre de 2008

